

ميشال فوكو

فريدريك غرو

ترجمة: د. محمد وطفه

ميشال فوكو

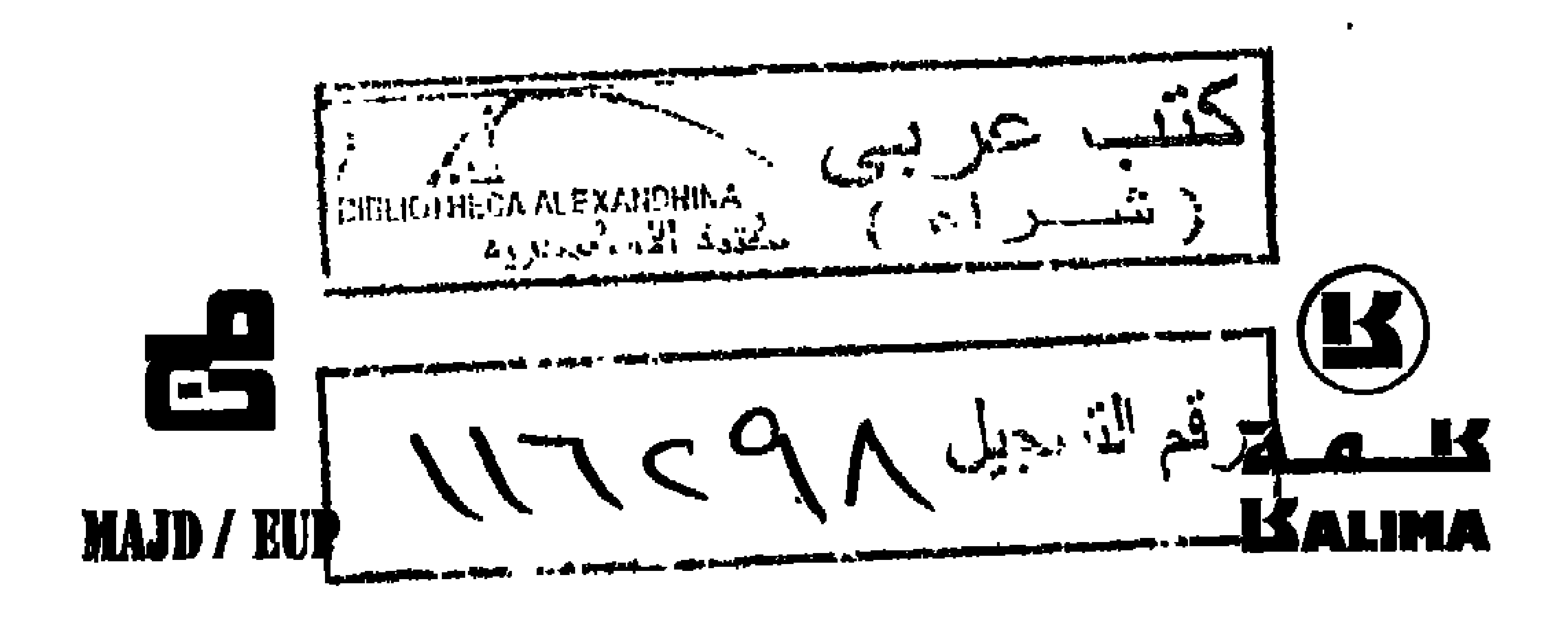
لـــ فريدريك غرو

طريق المعرفة

فريدريك غرو

ميشال فوكو

ترجمة: د. محمد وطفه



الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م
ردمك 978-9953-463-68-1

كلمة:
إن هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما تعبّر آراء الكتاب عن مؤلفها
ص.ب. ٢٣٨٠ أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة.
هاتف: ٦٣١٤٤٦٨ ٢ ٩٦١ +   فاكس: ٦٣١٤٤٦٢ ٢ ٩٧١ +
www.Kalima.ae

مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع
بيروت - هاتف: 791123 1 961 +   فاكس: 791124 1 961 +
majdpub@terra.net.lb

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الفرنسي لكتاب
Michel Foucault
Frédéric Gros

معالم سيرة ذاتية[1]

I- طفولة برجوازية وريفية

وُلِد ميشال فوكو في 15 تشرين الأول – أكتوبر من عام 1926 في مدينة بواتيه، من أسرة برجوازية ميسورة ذات تقليد كاثوليكي. ولقد عرفت هذه الأسرة، سواء لجهة الأم أم لجهة الأب أجيالاً من الأطباء. كان لأهل ميشال فوكو ثلاثة أبناء: فرانسين البكر وبول – ميشال ودنيز التي ولدت عام 1933. كان للسيدة فوكو في فاندوفر دي بواتو ملكية جميلة جداً وكان ميشال فوكو يرتادها خلال عطله من أجل كتابة مؤلفاته. كان ميشال فوكو بين 1930 و1940 تلميذاً في ثانوية هنري الرابع في بواتيه. ولقد أظهر خلال دراسته عن كونه تلميذاً مبرزاً. تميزت هذه المرحلة بالنسبة إليـــه، كما سنشير إلى ذلـــك لاحقاً، باغتيـــال المستشار دولفيس

---

[1] لمزيد من الإيضاحات حول هذه المعالم يمكن مراجعة التحقيب التاريخي (في كتاب ميشال فوكو الذي يحمل عنوان **أقوال وكتابات** الجزء الأول، منشورات غاليمار لعام 1944 ص. 13–64)، الموضوع من قبل د. ديفير D. Defert (والذي أشكره أيضاً لما زودني به راضياً من معلومات دقيقة)، كما يمكن مراجعة د. أريبون D. Éribon (الذي يحمل عنوان "ميشال فوكو"، منشورات فلاماريون لعام 1989).

(Dollfuss) ("لقد شكل ذلك خوفي الأول والكبير بما يتعلق بالموت"). عام 1936 كان برفقة أولاد كانوا قد لجأوا من إسبانيا إلى فرنسا. ولقد فاجأ فوكو الأبن وسَطَه العائلي عندما أعلن بأنه لن يكون طبيباً جراحاً بل مؤرخاً. عام 1940 أصبح ميشال فوكو تلميذاً في ثانوية سان- ستانيسلاس (Saint-Stanislas) التي كان يشرف على إدارتها رهبان المدارس المسيحية في هذه المدينة التي كانت قد وقعت منذ هذا التاريخ تحت الإحتلال الألماني. عام 1943 حصل على شهادة البكالوريا ليلتحق فيما بعد، أي في شهر أيلول- سبتمبر، بالصف التحضيري لمباراة المعهـــد الوطنـــي للإدارة (ENA) في شارع أولم. ولقد حصل ذلك خلال قصف الحلفاء. وبعد أن رسب للمرة الأولى غادر إلى باريس وانتسب لثانوية هنري الرابع لإعادة السنة التحضيرية بعيداً عن بواتيه وعن وسطه العائلي. لقد كان حنينه لوالدته قوياً جداً. وغالباً ما كان يقوم بزيارتها (بعد موت أبيه عام 1959) في فاندوفر حيث قرر عام 1982 شراء بيتٍ فيها.

كان يتم تدريس الفلسفة في ثانوية هنري الرابع من قِبل جان إيبوليت (J. Hyppolite) (وهو من كبار مترجمي هيغل ومن المختصّين بمناقشة أفكاره). كانت محاضراته لامعة بحيث أدت إلى انفتاح الفكر الهيغلي بكليته أمام أعين التلامذة المنبهرين. لم تعد الفلسفة لعبة شكلية بل بدأت بالظهور وكأنها قدر مشترك مع عذابات التاريخ. سيشير فوكو دائماً إلى كونه مديناً لهذا الأستاذ العظيم الذي "له عليه كل شيء" كما يكتب في أحد إهداءاته.

II- المسار الإكراهي للمثقف اللامع

عام 1946 تم قبول ميشال فوكو في دار المعلمين العليا التي كانت خلال هذه السنوات التجسيد القوي للفكر اللامع. وكان للإمتحان الشفهي الذي قدمه في مادة الفلسفة الفضل في التقائه وللمرة الأولى بجورج كانغيلم (Georges Canguilhem). هكذا أصبح فوكو جزءاً من شارع أولم. ولقد استمر ذلك لمدة أربع سنوات. كانت هذه المرحلة هي مرحلة التحرير. وكانت الأنماط الثقافية الأميركية تثير الإنبهار دون أي منازع. لقد شكل هذا الواقع الجديد بالنسبة لفوكو حياة مفعمة بالعذاب الأخلاقي. وكان شذوذه الجنسي مصدراً لنـــزاعات داخلية موجعة. تميزت فرنسا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية بنـــزوعها الطهراني والأخلاقي. وبدا فوكو عدائياً وغير متسامح ولا إجتماعي بحيث أنه حاول عام 1948 الإنتحار. ولقد أُعدت له غرفة معزولة في المكان المخصّص لمرضى المدرسة، وأخذ موعداً لإسشارة البروفسور ديلي (Delay) في سانت-آن. ولقد أدى اتهامه بالنـــزوع إلى الكحول عام 1950 إلى البدء بمعالجته النفسية. إلاّ أن هذه المعالجة سرعان ما توقفت. مع ذلك اتجه فوكو إلى البدء بنسج صداقات وطيدة مع البعض من زملائه من أمثـــال بيـــار بورديـــو (P.Bourdieu) وب. فين (P.Veyne) وج.ك.باسرون (J.C.Passeron) وب. بينغه (P. Pinguet) الخ.... كما ارتبط بعلاقة صداقة مع لويس ألتوسير (L. Althusser)

الذي كان يعطي دروساً خاصّة في الفلسفة. وبتأثيرٍ من ألتوسير إنتسب فوكو عام 1950 إلى الحزب الشيوعي (وبقي فيه حتى عام 1952). كان للحزب آنذاك أهمّة كبيرة جداً: لقد كان حزب من قضوا قتلاً بالرصاص، أي أنه حزب المقاومة.

إلاّ أن هذه السنوات كانت كذلك سنوات عمل. فلقد استطاع فوكو أن يتابع محاضرات ميرلو بونتي (Merleau Ponty) وج. بوفريه (J. Beaufret). كان يسبح متأرجحاً بين التيارين الفلسفيين الكبيرين اللذين دمغا مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية: أي تيار الفينومينولوجية وتيار الماركسية. ولقد حاولت الوجودية التوفيق بينهما. عام 1948 إنفجرت قضية ليسّنكو (Lyssenko). وكانت الخيارات السياسية متمحورة حول مشاكل علمية. كان الفصل بين علمٍ برجوازي وعلمٍ بروليتاري يفرض نفسه آنذاك كما لو أنه من الأمور البدهية. كان فوكو يقرأ هيغل بنَهم (وقد اختاره موضوعاً لرسالة دبلوم الفلسفة)، كما كان يلتهم كتابات هوسرل (Husserl) وماركس وهيدغر (Heidegger) دون أن يتغاضى عن الأدب (من أمثال ساد Sade وكافكا Kafka وجينيه Genet الخ...). عام 1947 نال إجازة في علم النفس، ونال عام 1951 - (بعد الرسوب الأول الذي كان بمثابة الفضيحة التي تم إلقاء المسؤولية فيها على انتمائه للحزب الشيوعي)- شهادة الأغريغاسيون في الفلسفة. ولقد تم ذلك أمام هيئة تحكيمية مؤلفة من ج. إيبوليت وكانغيلم وآخرين.

خلال الحقبة الممتدة بين 1952 و1955 - وبعد إنجاز حياته الطالبية - بدأ فوكو بمباشرة وظائفه كأستاذ للدروس الخاصّة - في المعهد الوطني للإدارة (ENA) وكأستاذٍ مساعد في علم النفس في جامعة ليل (Lille). لم يكن قد مضى زمنٍ طويل على إدراج مادة علم النفس في المنهاج الجامعي. من جهته إستمر علم التحليل النفسي- الذي كان قد اقتفى كتابات بوليتزر - في إثارة الحذر الكبير. إتسمت هذه السنوات بالإكتشاف الكبير والمضني لأعمال نيتشه(Nietzsche) وقراءات بيكيت (Beckett) وباتاي (Bataille) وبلانشو (Blanchot) وكلوسّوسكي (Klossowski) وشار (Char). في نفس الوقت، كان فوكو يرتاد، وبشكل متزايد ومستمر أوساط علم التحليل النفسي. عام 1952 حصل على دبلوم في علم النفس المرضي، وعام 1953 في علم النفس التُجريبي. كان يرتاد بشكلٍ خاص المرافق التي يديرها البروفسور ديلي محضراً بذلك للخطوات الأولى لثورة المهدئات العصبية neuroleptique. كما كان يتابع أحياناً الندوات التي يقوم بها لاكان (Lacan) في سانت- آن، ويزور ل. بينسفانجر (L. Binswanger) برفقة ج.فيردو (J.Verdeaux). (ولقد كان يحضَر بمناسبة هذه الزيارة كارنفال المجانين عند عالم التحليل النفسي ر.كون (R. Kuhn)، ويعمل على تعليل لوحات روشاش (Rorschach). لقد ظهر كتيِّبه الأول في نيسان- أبريل من عـــام 1954، وكان يحمل عنوان "**المرض العقلي والشخصية**"، كما كان يحمل أيضاً دمغة ماركسية. ظهر فوكو أقل هشاشة مما كان عليه في السابق. في أيار- مايو من عام 1953 باشر بإقامة علاقة غرامية مع

الموسيقار ج.باراكيه (J.Barraqué). وانتهت هذه العلاقة برحيله إلى السويد.

III- بلدان الشمال

سوف يستقر فوكو لاحقاً وفي وقت قريب في أوبسالا بصفته قارئاً للفرنسية (كان ذلك في خريف عام 1955). وفي هذا المكان يتعرف على دوميزيل (G.Dumézil) ليبقى مرتبطاً به طوال العمر. كما يكتشف في هذا المكان العمقَ الطبي لمكتبة أوبسالا مما أتاح له مباشرة عمل طويل وموثق حول الجنون في العصر الكلاسيكي. لقد بدت السويد في هذه المرحلة نموذجاً إجتماعياً وبلداً مشهوراً بتسامحه الكبير. إنه عصر فوكو الأنيق: يظهر وهو يقود سيارة الجاغوار مع اهتمامٍ مبالغ بهندامه. قام بسلسلة من المحاضرات القيمة جداً حول الأدب الفرنسي (من ساد Sade حتى جينيه Genet ومن شاتوبريان حتى بيرنانوس Bernanos). ولقد أتاحت له الوظائف التي كان يشغلها، في الآن ذاته، دعوة شخصيات من العالم الثقافي الفرنسي. من هنا كان استقباله لألبير كامو (A.Camus) وجان إيبوليت (J.Hyppolite) الخ... مع ذلك لم يسعَ فوكو إلى قطع علاقاته مع باريس التي سوف يزورها بشكل دائم: في كانون الأول – ديسمبر من عام 1955، أجرى فيها لقاء مع ر. بارت (R. Barthes) ليرتبط معه بعلاقة صداقة؛ في تموز- يوليو من عام 1957، يكتشف فوكو

على رفوف مكتبة جوزي كورتي ما كان قد قام به ريمون روسّل (R.Roussel) من أعمال. في أيار- مايو من عام 1958، كان يشهد على ما كانت تعيشه باريس من أحداث سياسية. لقد جاءت كل هذه الزيارات لتؤشّر لفترات طويلة من العمل والكتابة. سينهي في بولونيا (حيث شغل منصبه الجديد كقارىء وحيث كان يعمل هذه المرة إلى جانب الديغولي بوران دي روزيه) تحرير ما سيشكل كتاب "**تاريخ الجنون**". ستحدث هذه الصفحات الطويلة، التي تتناول مسألة الإعتقال، القلق في صفوف الشرطة مما سيؤدي بدوره إلى ترحيله. بهذا يكون فوكو قد عايش تجربة التوتاليتارية البولونية بعد معايشته لتجربة الليبرالية السويدية. سيذهب أخيراً وفي ربيع عام 1960 إلى هامبورغ لإنهاء أطروحته الثانوية، مما سيتيح له بأن يشهد مسار إعادة بناء ألمانيا بشكلٍ بطيء. بعد عودته إلى فرنسا يلتحق فوكو بجامعة كليرمون- فيران من أجل أن يحاضر فيها في مجال علم النفس. في تشرين الأول- أكتوبر يلتقي بدانيال ديفير (Daniel Defert).

IV- المثقف الباريسي

في شهر أيار- مايو من عام 1961، يقدم فوكو على مناقشة أطروحته التي تتناول موضوع الجنون في جامعة السوربون. بعد المناقشة تم نشر الأطروحة في دار بلون تحت عنوان "**الجنون واللاعقل**" **(Folie et déraison)** (عام 1961). ولقد استُقبلت في الوسط النقدي بنوع من التحفّظ، إلا أن التواقيع كانت من أشخاص

من ذوي المكانة: من أمثال بارت (Barthes)، وبلانشو (Blanchot)، وماندرو (Mandrou)، وبروديل (Braudel) (ولاحقاً سير Serres). يعترف هؤلاء بأن "**تاريخ الجنون**" (إنه العنوان الصغير للكتاب وتحت هذا العنوان سوف تعاد طباعته بعد عدة سنوات) هو كتاب قيم. وفي سياق إنتاجه يقوم فوكو أيضاً بنشر كتابه الذي يحمل عنوان "**ولادة العيادة**" (سوف يظهر عام 1963). إلا أن ما كان يوليه أهمية هو الإنكباب الدائم والمتزايد على الأدب. إنها المرحلة التي سيحرر فيها العديد من المقالات حول باتاي (Bataille) وكلوسّوسكي (Klossowski) ولابورت (Laporte) وهولدرلان (Hölderlin) وبلانشو (Blanchot). كما أنه سيساهم في السّجال الذي دار مع جماعة "**تل كل**" (Tel Quel). هذا وسوف يكتب "**ريمون روسِّل**" ويشارك في هيئة تحرير بجلة "**كريتيك**" (Critique)، ويشغَف بالرسم ويعيد العمل حول نيتشه. سيلتقي في هذه المرحلة أيضاً بديلوز (G.Deleuze) الذي سيصبح صديقه. إتسمت كل هذه السنوات بغزارة كثيفة في الإنتاج. وسمحت له الإقامات القصيرة التي قضاها في تونس، بالإلتحاق ب د. ديفير (D.Dèfert) وقضاء بعض العطل. إنما بدا منهمكاً وبشكلٍ كلي بتحرير كتابٍ يحمل عنوان "**كتاب حول الإشارات**". إنه الكتاب الذي سيحمل عنوان "**الكلمات والأشياء**" والذي سيرى النور عام 1966. النجاح المباشر الذي لاقاه هذا الكتاب الموسوم "**بموت الإنسان**" هو ما سوف يضع فوكو في طليعة البنيويين. وهو ما سوف يطلق السجال محدثاً تراص الصفوف في وجه فوكو. وسرعان ما تنجلي هذه الصفوف بكونها تجمعاً من

مسيحيي اليسار والماركسيين والوجوديين. لقد أجمعت كلها على إدانة ما فيه مما هو رجعي ومضاد للإنسانوية وعدم الإلتزام السياسي والعدمية.

V- بلاد الجنوب

سرعان ما سوف يرتعد فوكو مما لاقاه من نجاح. إنه ضحية نجاحه هذا. هكذا يقرر الذهاب إلى تونس والإقامة فيها من أجل التعليم. سيقوم هذه المرة بتعليم الفلسفة ويمضي فيها فترة السنتين (من أيلول-سبتمبر عام 1966 وحتى أيلول- سبتمبر من عام 1968). يستفيد فوكو من هذه الإقامة لوضع كتابه الذي يحمل عنوان "**أركيولوجيا المعرفة**". جاء هذا الكتاب - الذي هو كتاب طريقه- مخيباً للآمال نظراً لفقره النظري. وسوف تكون الإقامة وبشكل خاص فرصته لوضع مقاسات السلطة. في 6 حزيران- يونيو من عام 1967 عرفت تونس مظاهرات عنيفة. وقد تم تحويرها إلى هجمات عنيفة ضد التجار اليهود، وتحولت الجامعة فيها إلى مكان يحتضن التوتر العنيف والمتزايد. قام فوكو إذ ذاك بتأييد الطلاب متجهاً إلى قراءة روزا لوكسمبورغ وتشي غيفارا، كما اتجه لاحقاً لقراءة النصوص الأميركية ذات الصِّلة بـــ "البلاك بانثيرز" أو "الفهود السّود". لقد شكلت تونس بالنسبة إليه أيضاً تجربة المتوسط والشمس، وإجابة على التوجّه النيتشوي في أن نصبح مجدداً يونانيين.

يجتاز فوكو كالبرق أيار- مايو باريس لعام 1968. وسيبدو أيار هذا بالنسبة لموريس كلافل (Maurice Clavel) بمثابة التجلي السياسي لكتاب "**الكلمات والأشياء**". مع ذلك لم يرَ فيه فوكو خيبة أملٍ ثورية أو تعبيراً ثورياً موضوعياً لصراعٍ طبقي، بل وفي سياق استمرارية أعماله الأولى، تجلٍ لأصوات احتجاجية متعددة لا يمكن اختزالها.

من أجل إشباع المطالب الملحّة وتهدئة الأفكار الملتهبة أنشأت فرنسا جامعة تجريبية هي جامعة فنسان (Vincennes)، وتم تعيين فوكو فيها أستاذاً للفلسفة، وهذا ما أضفى عليه وللمرة الأولى شهرتَه اليسراوية. منذ كانون الثاني- يناير من عام 1969، بدأت الجامعة المذكورة بإبداء المعارضة تجاه قوى النظام التي سعت إلى منعٍ مظاهرة تتعلق بعرض أفلامٍ حول أيار-مايو من عام 1968. أخيراً، رفضت الحكومة، عام 1970 وبما يتعلق ببرنامج الدروس المقترح (علم التحليل النفسي واللاكاني وعلم الإجتماع الماركسي الخ...)، منحَ المعادلة الرسمية لإجازةِ الفلسفة الصّادرة عن هذه الجامعة. بدأ فوكو المتعب من هذه التحركات، التفكير في الإنتقال إلى "الكوليج دي فرانس" حيث كان بإمكانه أن يجد الدعم من ج. فيلمان (J.Vuillemin). هكذا تم انتخاب فوكو - الذي كانت شهرته قد بدأت بالإتساع على مستوى عالمي (إذ تمت دعوته إلى الولايات المتحدة في آذار- مارس وإلى اليابان في أيلول- سبتمبر)- عضواً في الكوليج دي فرانس. وفي 2 كانون الأول - ديسمبر من عام 1970 إستهل عمله

فيه بمحاضرة تأسيسية ("**نظام الخطاب**"). وسرعان ما سيصبح ف. أوالد (F.Ewald) مساعداً له في الكوليج دي فرانس. وسيقدم فوكو في هذا الكوليج أيضاً محاضرته الأخيرة قبل شهرين من وفاته. لقد استطاعت بنية التعليم المتبعة في الكوليج دي فرانس مع ذلك أن تؤمن له جمهوراً أوسع من التلامذة.

VI- إعادة إكتشاف السياسي

كانت السبعينيات في الحقيقة من السنوات الحارة جداً. لم تكفّ شهرة فوكو عن الإتساع كما لم تكفّ اتجاهات عمله عن التنوع، وكان يضاعف رحلاته ومداخلاته وأنشطته من كل نوع. هكذا عمد إلى نشر كتابه الذي يحمل عنوان "**الرقابة والعقاب**" عام 1975 لينشرَ "**إرادة المعرفة**" بعد سنة من هذا التاريخ.

بإمكاننا أن نفصل عن هذه الزوبعة متتالية أولى حول السجن. في شباط – فبراير من عام 1971 أعلن فوكو، وفي سياق فكرة مقتبسة عن د.ديفير .(D.Defert)، استحداث "**جماعة الإعلام حولَ السجون**" (GIP). لم تكن الغاية الأساسية لهذه الجماعة بلورة نظرية حول السجن وإنما جمع التجارب المتعلقة بالمساجين والسّماح لهم بالكلام من أجل التعبير عن مطالبهم الملموسة وتقديم صورة عن ظروف حياتهم. نشير إلى أنه بإمكاننا أن نفسر هذه الحساسية المتعلقة بمشاكل السجن بما كان يجري من توقيفات متعددة ذات سمة

سياسية (ومن ذلك وبشكلٍ خاص منع جماعة "**اليسار البروليتاري**" التي كان قد التحق بها د.ديفير). أما بالنسبة للـــ "**جيب**" فكان الأمر يتعلق بإجراء تحقيق يتناول كل ما كان يطال السجين من مظاهر الإضطهاد والإذلال والمنع، مشكلة بذلك خبزه اليومي، بغاية شجبها. سرعان ما سوف ينتزع المساجين حق الإستماع للمذياع وقراءة الصحف داخل الخلايا التي يقبعون فيها. ولقد انتاب الحكومة القلق من جراء ما حققوه من نجاح. وفي حالة من الهيجان إنقض سجينان على ناظرة وممرضة وأخذاهما كرهائن قبل أن يقدما على قتلهما (قضية بوفّيه Buffet وبونتان Bontemps في أيلول- سبتمبر من عام 1971). وفي شتاء عام 1971-1972 إنفجر العديد من الإنتفاضات (في نانسي وتول) لتوجّه أصابع الإتهام إلى "**الجيب**" بكونها هي من يقبع خلف هذه الإضطرابات الخطرة. يقرأ فوكو التقرير الذي وضعته عالمة التحليل النفسي (د.أديت روز) داخل جهاز المخابرات المركزي، والذي يُظهر ما يتعرض له المساجين من تعذيب. بعدها يقوم فوكو بزيارة سجن أتيكا (Attica) في الولايات المتحدة. لكن سرعان ما تقرر "**الجيب**" حل نفسها لتمحي أمام بنى التعبير التي تجري مراقبتها بشكلٍ كلي من قبل المساجين. وقد اتجهت مداخلات فوكو أيضاً في اتجاه الإحتجاج على الأعمال العنصرية. في 27 تشرين الأول- أكتوبر من عام 1971، تم اغتيال دجلاني بن علي في منطقة الـــ "غوت دور" "Goutte D'or" من قِبلِ حارس بناية. أثار هذا الإغتيال أعمال تمرد مباشرة. لكن سرعان ما قام فوكو بالإحتجاج على هذا الإغتيال ولجأ إلى التظاهر برفقة كل من جينيه

(Genet) وجان بول سارتر (J.P.Sartre). كما قام إلى جانب كل من كلود مورياك وآخرين بإحياء لجنة دجلاني وتشجيعها. في 16 كانون الأول- ديسمبر من عام 1972 تم اغتيال العامل المهاجر محمد دياب داخل مفوضية الشرطة في فرساي. ولقد تم توقيف جينيه (Genet) ومورياك وفوكو خلال تظاهرة الإحتجاج التي نظّموها، كما تمت إساءة معاملتهم من قبل قوى النظام وأمضوا قسماً من ليلهم في أقبية الشرطة. وبشكلٍ أوسع يمكننا القول بأن مداخلات فوكو طاولت كل المخالفات التي كانت تقوم بها الحكومة باسم الأمن. إلا أنه سرعان ما كان يتم تبييض ما كانت ترتكبه الشرطة من تجاوزات: من ذلك قضية الصحافي آلان جوبير وإساءة معاملته من قبل الشرطة (في أيار- مايو من عام 1971)، ومن ذلك أيضاً قضية كريستيان ريس (C.Riss) الذي تم الإجهاز عليه من قِبل "حراس السلم" (في آب- أغسطس" من عام 1971)، ومن ذلك أيضاً وأيضاً قتل المناضل الماوي بيار أوفيرني من قِبلِ حارس منشآت (في شباط - فبراير من عام 1972)، وطرد كلـــوس كرواسّان (Klaus Croissant) في سياق ظروف مشكوك بأمرها (في تشرين الثاني- نوفمبر من عام 1977)، وتوقيف الإيرلنديين في فنسان (Vincennes) بشكلٍ غير نظامي (آب- أغسطس من عام 1982). لم يكن فوكو ليمل إذاً من إدانته لكل تجاوزات أجهزة الشرطة والدول على أعمدة "**النوفيل أوبسرفاتور**" أو "**الليبراسيون**". كما أنه قام بصياغة كتيِّب دفاعاً عن الإجهاض (تشرين الأول- أكتوبر من عام 1973)، وتبنى ولمرات عديدة موقفاً مضاداً لعقوبة الإعدام. كما نقع على فوكو أيضاً

منهمكاً في البحث عن يسار جديد. وبعد أن كان قد أخذ، منذ عام 1971، مسافة من موقف الماويين المؤيدين لإرساء محاكم شعبية نعود لنقع عليه جزءاً من منتدى "**اليسار الثاني**"، الذي كان قد تم تنظيمه من قِبل "**النوفيل أوبسرفاتور**" (في أيلول- سبتمبر من عام 1977) أو لنجدَه في برلين ضمن لقاءات ال "**تونيكس**" (Tunix)، أي اليسار البديل (آذار- مارس من عام 1978). ما نعرفه أيضاً هو أنه كان قد باشر، مع أدمون مير (Edmond Maire)، بوضع متتالية من الأفكار المتعلقة باستراتيجيات النقابات. لم يقتصر نشاط فوكو إذاً على نقد الحياة السياسية الفرنسية وتحليلها. فلقد شارك في أيلول- سبتمبر من عام 1975 (مع ج.دانيال J.Daniel ومورياك C.Mauriac وكوستا غافراس Costa Gavras وج.لاكوتير Lacouture ور.ب. لودوز R.P.Laudouze وإيف مونتان Y.Montand) بقراءة منشور ضد أحكام الإعدام التي كان قد أقرها النظام الفرانكي. وكانً ذلك خلال مؤتمر صحفي في فندق تور (Torre) في مدريد. خلال صيف عام 1979 قام بتنظيم مؤتمرٍ صحفي حول ال"**البوت بيبول**" (boat people) ومنذ تشرين الثاني- نوفمبر من عام 1978 قام بدعم النداء الذي يحمل شعار "**مركب من أجل فيتنام**" ليجد نفسَه مجدداً إلى جانب ب. كوشنير و.إ. مونتان ضمن لجنة دولية مكرسة للدفاع عن الـــ "**البوت بيبول**" (ونشير أخيراً إلى احتجاجه على اغتيال جورج جاكسون داخل سجنه في آب- أغسطس من عام 1971). في كانون الأول - ديسمبر من عام 1981 إنشغل فوكو باللجنة التي كانت قد أنشأتها "**الكونفدرالية الفرنسية للشغيلة**" من أجل دعم البولونيين،

هذا في الوقت الذي كانت ترفض فيه الحكومة الفرنسية الإشتراكية إدانة حالة الحرب التي أرستها الحكومة البولونية. لقد وقع فوكو العديد من المناشير: منها ما هو متعلق بدعم ف. بوريسّوف (V.Borissov) المعتقل في مستشفى للأمراض العقلية في لينغراد (في شباط-فبراير من عام 1977)، ومنها ماهو ذو صلة بالقمع الذي طال العمال الإيطاليين "**الإستقلاليين**" (في تموز- يوليو من عام 1977 الخ...). لكن التجربة السياسية التي سيطرت على ذهن فوكو، في إطار البلدان الأجنبية، هي بلا أدنى شك، التجربة التي عرفتها إيران، والتي كان قد قام بزيارتها عام 1978. لقد تم إرساله إليها بصفته صحافياً (وذلك في اطاز صيغة جديدة أرسيت من قبل "**كاريير ديلاّ سيرا**": "**ريبورتاج الأفكار**"). كان ذلك في اللحظة التي كانت تتحضر فيها الثورة الإيرانية لقلب الشاه. لقد درس بحماس آليات إنتفاضة الشعب ضد ما كان يمارسه النظام البوليسي التسلطي من اضطهاد، وكل ذلك بإسم قيم روحانية مستمدة من الإسلام. لكننا سنقرأ وبشكل عاجل هذه التحاليل المشوقة كما لو أنها تمثل دعماً أعمى لآية الله.

VII - الإبتعاد عن الوطن

كانت تتم دعوة فوكو وبشكل منتظم لحضور المؤتمرات وتقديم المحاضرات في البلدان الأجنبية كالبرازيل وكندا والولايات المتحدة (وبشكل خاص بيركلي). مع ذلك لم يتعلق الأمر بزيارات

بسيطة، ثمة علاقة خاصة بين فوكو والبلدان الأجنبية. نشير أولاً إلى أن ما كان يطمح إليه فوكو هو الإقامة في بلد أجنبي. لم يستمر في التعليم في فرنسا وإلى حد كبير، إلا من أجل البقاء إلى جانب د.ديفير. ولقد كان يعيش في كل مرة هذه الرحلات بكونها عمليات إنقاذية وتجارب كلية. وكان يحاول في كل مرة أن يتجذر في رهانات الدول، التي يزورها، السياسية والثقافية. لم يكتفِ بأن يوزع عليها محاضراته بل يذهب إليها لإكتشاف الأرض. ففي البرازيل كان فوكو يدعم المعارضة الديمقراطية، أما في اليابان فقد كان يسعى إلى تجريب حدود العقلنة الغربية. وكان يكتشف على الشاطىء الكاليفورني الجماعات المتنوعة (ممن يكتفون بأكل الخضار أو ممن ينتمون إلى الحياة الجنسية المثلية الخ...) وتنظيم الثقافات المضادة مما كان يقوده إلى وضع إشكالية خلق الذاتية (subjectivation). ولقد أنهى تحرير الجزءين من كتابه "**تاريخ الجنس**" المكرسين للثقافة اليونانية القديمة.

لقد اتسمت سنواته الأخيرة على ما يبدو بإرادة الإعتكاف والقطيعة. وكان فوكو يرى بأن نجاحه يحرمه من أن يكرِّس نفسه وبشكل كلي للأبحاث. في نفس الوقت كان يفكر بالتخلي عن ممارسة الكتابة والإبتعاد عن فضاء المكتبات المغلق، حيث أمضى الساعات الطوال منقباً في الأرشيف والصرخات المغمورة والمنسية. كما كان يفكر بالتخلي عن التعليم في "الكوليج دي فرانس" من أجل الإستقرار بشكلٍ نهائي في الولايات المتحدة.

توفي فوكو بمرض الإيدز في 25 حزيران– يونيو من عام 1984.

الفصل الأول

أركيولوجيا العلوم الإنسانية

I - الجنون والموت

بإمكاننا رصد ثلاثة محاور في التشكل الفكري لفوكو الشاب. نقع أولاً على **الفلسفة** التي شكلت ولزمن طويل هويته الجامعية. إلا أنه وقبل التزامه بهذا العلم، كان فوكو قد أبدى ولزمن طويل، تعلقه الشديد **بالتاريخ**. ولقد تم التعرف عليه أخيراً بكونه مختصاً **بالعلوم الإنسانية**، وبشكل أدق **بعلم النفس**. وسينتج، في يوم من الأيام، عن هذا التنوع في التشكل مشروع كتابة **تاريخ الفلسفة وعلوم الإنسان**.

1. تاريخ الجنون[1]

أ- الجنون **بكونه موضوعاً متخيلاً:** يبدأ التاريخ في نهاية القرون الوسطى، أي في اللحظة التي بدأ فيها البرص بالزوال. ما سوف يستمر فقط هو مساحات واسعة ومهجورة. إنها المساحات التي تمت فيها محاصرة الشر. إنها الأمكنة الفارغة والكبيرة والمسكونة بخوف مزمن أثارته ممارسة مسرفة في القدم: النفي بغاية الإشفاء. مع ذلك لا يتعلق الأمر- من خلال التذكير الأول بأمكنة إشفاء البرص، هذه الأمكنة المهملة والمثقلة بقيم النفي - إلا بتحديد القدر البعيد للجنون (ص.13-16). لم يكن الجنون في عصر النهضة شيئاً نخفيه: إنه ما ينتقل. فالمكان الرمزي الكبير للجنون هو "مركب المجانين" (La Nef des Fous) (إنه تركيب أدبي وذو صلة بفن الرسم يردنا إلى ممارسة حقيقية)[2]، وحيث يسمح للمجنون بالحلم ككائن عبور (ص. 18-24). مع ذلك لم يشكل هذا الوجود التائه للمجنون مجرد إشارة لتسامح يتم التسلي به. فالجنون يثير المخاوف ويوظف لحسابه كل ما استطاع أن يثيره شكل الموت من مخاوف كبرى خلال القرون الوسطى. يلجأ فوكو إلى قياس قدرات ما يثيره الجنون من قلق من خلال وجوده الملحّ داخل لوحات بوش (Bosch) وبروغهل (Brueghel)، لإن في الصورة ما يحتضن عمق التجربة الناشئة للجنون.

---

[1] "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي"، غاليمار، مجموعة "تل" (Tel)، عام 1972.

[2] كانت البلديات، في سياق تخصلها من المجانين التائهين في المدن، تعهد هؤلاء الى البحارة المعدين، من خلال الزوارق الى نقل الناس من ضفة إلى أخرى من ضفاف الأنهر.

هكذا نستطيع أن ندرك إذاً ما يستطيع عمق هذه التجربة أن يمثله: إنه القلق من انحطاط العوالم كما التهديد باجتياح تقوم به عوالم أخرى مرعبة. وما ينضح عن هذيان المجنون هو الإعلان عن فوضى قيامية ("يوم العطلة الكبير للطبيعة" ص. 32). فالجنون - هو إذاً هذا الوسواس الخيالي: إنه النذير بالأحلام السيئة والمنبيء بالإجتياح القريب والخطر الداهم. لقد جعلت النهضة من الجنون تجربة عالمية وهذا ما سوف يختفي لزمن طويل فيما بعد إلى أن يعود فيتجلى في رسوم غويا ولوحات فان غوغ (الصفحات 27-33).

مع ذلك يبدو كما لو أنه قد تم خنق عنف التجربة المأساوية للجنون، ومنذ عصر النهضة بطريقة أخرى من طرق حضور الجنون: إنه الحضور الذي يأخذه هذه المرة في "**الرسائل**" (الجنون الذي لم يعد ينعقد حول الصورة وإنما حول اللغة). هكذا لم يعد الجنون في انسانوية **اراسم (Érasme)** الذي كان قد كتب "**مديح الجنون**" أو في الفكر الشكي كما يتمثل في فكر مونتاني (Montaigne)، معطى ذا علاقة بالعالم، حيث نحلم بالتحولات الأسطورية، بل بعلاقة بالعقل.

لم يعد يتم إدراك الجنون إلا بعبارات النـــزاع بين الإنسان وذاته. تستوي أمثولة الحكمة في ما يلي: لا عقل يعقل بلا حبة من الجنون. من الأكيد أنه في هذا القبول المحدود للجنون في إطار ممارسة العقل (التجربة النقدية)، يكون فاقد العقل قد ضيع الكثير من أبهته الخيالية، إنما يستمر تناول الجنون في إطار السجال مع العقل (ص. 33 -47).

ولم يرفض العقل الكلاسيكي اقتسام قدره مع قدر الجنون إلا منذ اليوم الذي استبعد فيه. - ديكارت، من خلال انخراطه عبر "تأملاته"(Méditations) في مؤسسة عقلانية من - الشك الجذري (والتي تم القيام بها أخيراً على أمل الوقوع على حقيقة أولية مؤكدة جداً)، إمكانية الجنون. كان ذلك مؤشراً لعصر آخر ولتجربة أخرى. لم نعد لنقوم بنقل المجانين في المراكب وإنما باعتقالهم (65-59)[1].

ب- الجنون المعتقل

ما أراده فوكو هو أن يرى في مرسوم المستشفى العام لسنة 1656 "البنية الأكثر وضوحاً في تجربة الجنون الكلاسيكية" (ص.59). يعتبر فوكو أن القرن السابع عشر هو من اكتشف أمكنة الإعتقال. وسيجد كل التائهين والعاطلين عن العمل والمتسكعين والشحاذين والفقراء والمجانين الذين لا يعرفون إلى أين يتجهون، سيجدون أنفسهم مجدداً داخل أمكنة الإعتقال (أي ما يعادل نسبة الواحد بالمائة من السكان الباريسيين). سوف يقوم فوكو بمساءلة هذه الممارسة الجديدة المتمثلة في الإعتقال، والتي كانت بكاملها بإمرة السلطات العامة، على مستوى ما تفترضه من حساسية (الفصل: "الحجز المجدد الكبير"). يشير مطلب الحجز أولاً إلى تغير في معنى "الفقر" الذي لم يعد ليحيلنا إلى تجربة المقدس مما كان يسبغ معنى

[1] فهذا التمفصل المباشر لمنطوق ديكارت "ما هم المجانين!" على اعتقال الرجال الذين لا يتمتعون بالعقل في المستشفى العام ، هو ما سوف يخلق المشكلة بالنسبة لـــ ج. ديريدا J.Derida (يراجع الكوجيتو وتاريخ الجنون المسترجع في **الكتابة والإختلاف**، منشورات سوي ، باريس ، عام 1967، الصفحات 51-97 .

على وجوده (الفقير المجسد لشخصية المسيح)، بل إلى مشكلة الرقابة الإجتماعية. ويعبر اعتقال هذه القطاعات المهمشة من السكان، من ناحية أخرى، عن إرادة امتصاص إصطناعي للبطالة وما يمكن أن تمثله من مخاطر اجتماعية. ولقد كانت أمكنة **الحجز** ايضاً أمكنة عمل قسري حيث تتم المراهنة على إحداث المفاعيل على أخلاقية المعتقل. وتتحقق في بيوت **الإعتقال** الكبيرة هذه أخيراً، الطوباوية البرجوازية المتمثلة في الخضوع القسري لقوانين الخير ضمن"سجون النظام الأخلاقي" (ص.89). لم يعد يتم إدراك الجنون، المأخوذ هنا في إطار الحلقات المحيطة بالمشكلة الكبرى للفقر والتهميش، بكونه تعالياً خيالياً: لقد تحول إلى مشكلة انتظام عام.

وباستثناء التائهين والبؤساء فإننا سنقع أيضاً، في هذه الممرات المظلمة، على المبذرين ممن لا يحترمون المقدسات وعلى التحرريين وعلى الباحثين عن الملذات الجسدية (في الفصل الذي يحمل عنوان "عالم الإصلاح"). كان كل هذا القطاع المعتقل من السكان– (ممن تتنوع أشكالهم جداً بالنسبة إلينا: إذ ما هو المشترك بالنسبة لحساسياتنا الحديثة بين العاطل عن العمل والتحرري أو بين الشحاذ والمنجم أو بين اللواطي والفقير؟) – يتمتع بنظر فوكو بانسجام موحِّد للعالم: إنه عالم **اللاعقل**[1] المحدد لمنطقة من عدم انتظام السلوك أو عدم التكيف مع قيم العائلة أو الدين أو المدينة البرجوازية.

---

[1] ما يفهمه فوكو **باللاعقل** هو ما كان يرفضه الضمير الأخلاقي في القرن السابع عشر بكونه مخالفاً لقيمه. وما نشير إليه اليوم بكونه "مرضاً عقلياً " كان جزءاً منه من بين "نواقص" أخرى كثيرة خاضعة للتجريح.

وهذه المنطقة موحدة الشكل إلى حد كبير بالنسبة للإدراك الكلاسيكي بحيث أنه يجد نفسه مأخوذاً في اللوحة الرتيبة لممارسة الإعتقال الكثيفة. ومن بين "محدثي الإضطراب" من هؤلاء نقع أيضاً على من لا يتمتعون بالعقل. فلقد بدأ الجنون (الذي كان قد بقي حتى الآن مجرد موضوعة لتغيرات خيالية) المعتقل المكرَه عَلى السكوت بعقد علاقات قرابة غامضة مع هذه الأشكال من "المزعجين"، كما بدأ يأخذ شيئاً فشيئاً هذه الهوية المتماسكة والتي يستمر انطلاقاً منها بالتحدث إلينا. لم يعد يتم التفكير بهذه الإنتهاكات الكبرى (كاللواط والتجديف الخ..) - التي كانت تدرك ولزمن طويل كما لو أنها انتهاكات للمقدس، والتي كانت تجد نفسها إنطلاقاً من ذلك وبشكل خفي متوترة وخاضعة في الآن ذاته للعقاب الشديد- في العصر الكلاسيكي إلا بكونها انتهاكات لنظام المدينة والعائلة الأخلاقي. ولم يعد المجنون الغارق بنفسه في هذا العالم من **اللاعقل** (Déraison)، قابلاً للضبط إلا من خلال إدراك أخلاقي: لقد أصبح الجنون بمثابة الفضيحة. إنه من يحدث الإضطراب في الإنتظام العام ومن يولد العار بالنسبة للعائلة وهو ما يتلاءم مع الحياة الجنسية غير السوية. لقد تكونت كل هذه التوليفات الكبرى بين الجنون وعقدة الذنب والحياة الجنسية العائلية- مما سيعتبره علم النفس المرضي بكونه من الحقائق الطبيعية- وبشكل بطيء بين جدران أمكنة الحجز. ولقد تم ذلك في اللحظة التي كف فيها الجنون عن كونه كابوساً كونياً من كوابيس مخيلاتنا ليتحول إلى موضوع عار بالنسبة لضمائرنا الأخلاقية الموسومة بالفضيحة. بدأنا نقبل بأنه ومن أجل

الغرق في الجنون يفترض بنا إذاً وبلا أدنى شك أن نكون قد أردناه. يتصل مثل هذا الإدراك للمجنون المسؤول عن جنونه وبشكل خفي، من خلال العصر الكلاسيكي، بالإدراك المعاكس المتمثل بحيوانية المجنون (الفصل الذي يحمل عنوان "اللاعقلاء").

أما على مستوى **الممارسات** فينبغي علينا أن نشير بأن معالجة الجنون الإجتماعية لا تتقاطع، بالنسبة لفوكو، مع أي مشروع إشفائي: إذا درسنا ما يحيط بالمجنون الكلاسيكي من حركات ملموسة فإننا ندرك كيف أنه يشكل وبشكل أساسي موضوع فهم أخلاقي واجتماعي (هكذا يتم إدراكه بكونه من يُحدِث الإزعاج). فاعتقال المجنون لا يعطي الشعور المسبق بعزله الإشفائي. مع ذلك يعترف فوكو (في الفصل الذي يحمل عنوان "تجارب الجنون") بوجود بنى طبية معدة للإستقبال وبأنها مساحات معاصرة يكمن دورها بمجرد الإعتقال كما هي حالة "الأوبيتال جنرال" (المستشفى العام). كذا الأمر مع "الأوتيل ديو" الذي يخصص عـــدداً من أمكنتـــه للمجانين. إلا أن ما ينبغي هو ألا يبدو هذا الفهم الطبي كمؤشر لوعي تدريجي للجنون في حقيقته كمرض عقلي.

إنه ينتمي (بالإضافة إلى تأثير الثقافة العربية) إلى تقليد قديم مدون في القانون الكنسي. إنه يعتبر أن الطبيب هو فقط من له سلطة الحكم بالنسبة لحالة جنون الفرد. ويضاف الوعي القانوني- الطبي (الذي يحدد ما إذا كان هذا أم ذاك ذو قيمة قانونية) المتعلق بالعصر الوسيط إلى هذا الوعي الإجتماعي الجديد الذي يقارب الفرد بكونه منسجماً أم غير منسجم مع القواعد الأخلاقية.

ج- الجنون كهذيان

ما حاول فوكو القيام به إذاً حتى الآن هو إعادة الإمساك بكيفية إدراك الجنون من خلال تحليله لممارسة الإعتقال الجماعية. ما تسمح به هذه الممارسة هو تحديد هوية الجنون إنطلاقاً من وعي أخلاقي ومولد لعقدة الذنب. في القسم الثاني يباشر فوكو بدراسة **النصوص** (الطبية أو الفلسفية) التي تحاول أن ترسي للجنون طبيعة ما. يأتي هذا الفهم النظري للجنون ليضاف إلى متتالية من الحركات الإجتماعية المحددة للجنون. يقوم العصر الكلاسيكي من ناحية باعتقال المجنون، ومن ناحية أخرى بدراسة طبيعة **الجنون**، بدون أن تتصل هاتان التجربتان ببعضهما البعض بشكل مباشر. وسوف تتكشف التجربة الكلاسيكية المشتركة بين الممارسة والنظرية في كل عمقها في سياق الدراسة الثانية التي تتناول النصوص المتعلقة بالجنون.

ما يلفت الإنتباه في كل النصوص الكلاسيكية المتعلقة بالجنون هو صفتها التناقضية وعدم الوضوح المطلق المعتمد في توصيف الجنون (الفصل الذي يحمل عنوان "الجنون في حديقة الأجناس" و "أشكال الجنون"). وكتفسير لهذا العجز يمكننا الزعم بجهل المنظرين الكلاسيكيين، الغارقين في المسبقات، بالكون الحقيقي للجنون. ما أراد فوكو أن يراه في الضعف الذي ينتاب التوصيفات والتردد الدائم الذي ينتاب التحديدات، هو شيء آخر يختلف عن المفعول السلبي لجهل مفترض بشكل تاريخي: ما يعبرعن نفسه في كل هذا الغموض هو كل التجربة الكلاسيكية للجنون.

في اللحظة التي حاول فيها الطب الكلاسيكي شرح الجنون، وجدت حركة التفكير الطبي نفسها داخل زوبعة غريبة. فأسباب الجنون متعددة ولا يمكن الإمساك بها: من المؤكد أن ما يقال عن أسباب "قريبة" هو ما يتركز حول "التشوهات الدماغية". أما الأسباب "البعيدة" فيمكنها أن تطال كل شيء، من أقل حادث يتعلق بالحياة الشخصية حتى الإضطرابات المناخية المتناهية الصغر. تساهم هاتان المتتاليتان من الأسباب في عدم الإنتظام الوحيد للإنفعالات. إلا أن هذه الأخيرة ليست بالنسبة للجنون سوى شكل من أشكال التعبير الأولي. فالإنفعال – القليل القوة لا يشير إلا لحالة خفيفة من الجنون. ما يعتقده العصر الكلاسيكي هو أنه عثر على سر الجنون في حالة الإنفعال القصوى والذي هو في أعلى حالة من **الهذيان**. يتناول فوكو المثال التالي (ص. 251): من يعتقد أنه ميت ليس في الحقيقة مجنوناً. لا وجود هنا إلا لاعتقاد خاطىء يمكنه أن يطرأ حتى على أحلام من هم أكثر معافاة من الناس. إنما الذي يرفض أن يأكل اعتقاداً منه بأنه ميت، وينظم في سياق تبرير ذلك الخطب الطويلة بكون الأموات لا يأكلون، فهو فعلاً مجنون. ما يثبت الجنون هو إذاً بنية اللغة لأن المجنون يعقل إنما يستند إلى الأوهام. ما يقوم به المجنون هو الإستخدام الواضح لأشكال اللغة، إنما من أجل أن يفجر فيها التصورات غير الحقيقية للحلم. تترابط البنى المضيئة للغة مع الصور المنبثقة عن الليالي الداكنة. هذا ما كان عليه الجنون وبشكل دقيق خلال العصر الكلاسيكي: "فالجنون الذي يربط الرؤية بالعمى والصورة بالحكم، والتخيل باللغة، والنعاس باليقظة، والنهار بالليل،

هو في الأساس لا شيء. إلا أن مفارقة هذا اللاشيء هو أن يُظهره وأن يجعله يتفجر من خلال الإشارات والكلمات والحركات" (ص. 261). ففي حين قامت النهضة كلها بتجربة الجنون الذي يتكلم عن عوالم أخرى (التجربة **الكونية**)، فإن ما يطلقه الجنون بالنسبة للعصر الكلاسيكي هو عدمية الكون (التجربة **الأونتولوجية**)، أي مجرد الغياب المتحقق (**إنه التعامي** أي النظر بأننا لا نرى شيئاً). إنما إذا كان الكلاسيكيون يعتبرون أن الجنون لا يقول شيئاً سوى العدمية المتحققة للكائن، بإمكاننا أن نفهم إذ ذاك بألا تستطيع كل التحديدات النظرية التي تزعم الإحاطة به إلا أن تكون كما لو أنها **مستوحاة** من نداء هذا الفراغ المركزي: تغير واسع وعاصف وبشكل سريع للتصنيفات المتعلقة بعلم الأمراض، توصيفات متناقضة. إذا بدا الجنون دائماً وكأنه يفلت بطبيعته من المنظّرين فليس ذلك لأنهم لا يعرفونه بما فيه الكفاية وإنما لأنهم يستجيبون بشكل خفي لتوجيه عصرهم الذي لا يفتأ يكرر على أسماعهم بأن الجنون ليس شيئاً.

د- الجنون في المصح العقلي

سيتم طمرهذه التجربة الأونتولوجية للجنون في وقت قريب، وسنفهم إذ ذاك بشكل سيء ما كان يعنيه **اللاعقل (Déraison)**[1] بالنسبة لكل القرن الكلاسيكي. في القسم الثالث من مؤلفه يقوم فوكو بوصف شروط الإنتقال- من القسم الثاني للقرن الثامن عشر وحتى السنوات الأولى للقرن التاسع عشر - إلى تجربة **أنتروبولوجية**

[1] المعنى الثاني للاعقل (Déraison) هو إذاً (بعد معناه الأخلاقي) الفراغ أو غياب العقل.

للجنون: لم يعد هذا العصر، الذي قد لا نزال مأخوذين به، ليرى في الجنون الفجائي البرق الملتبس لغياب الكائن وإنما الفساد في الطاقات البحت إنسانية أو إستلاب - الحقيقة الأنتروبولوجية.

كنا قد تركنا المجنون بكونه جزءاً من مزيج من محدثي الإزعاج وموضوعاً لإدراك أخلاقي بشكل أساسي، دون اللجوء إلى إحداث القربى مع الهم الطبي. ما يلاحظه فوكو أيضاً هو ظهور الطبيب في منتصف القرن الثامن عشر بين حصون الإعتقال، إنما لم يكن ذلك بغاية الإعتناء أخيراً بالمجنون الذي تمت مماهاته وبشكل فجائي بالمريض: وإنما بسبب الخوف من الوباء (أوهام البقايا المتعفّنة التي قد تجتاح المدينة في وقت قريب) (الفصل: "الخوف الكبير").

فالإحتكاك الأول للجنون مع العالم الطبي لم يتم تاريخياً إذاً تحت ضغط حاجة العناية، وإنما في ظل حالة طارئة من الرعب: لم يتم استدعاء الطبيب للإعتناء بالمجنون وإنما من أجل حماية الآخرين. يعود الجنون ليقع مجدداً على جاذبيته القديمة الخيالية، إنما مع شيء من التغير: لم نعد نتمثل الجنون بكونه خطراً قادماً من عالم آخر وإنما بكونه انفلاتاً للغرائز والتباساً بين الجنس والموت في الزعم اللامتناهي للرغبة الإنسانية. يبقى الماركيز ساد الشاهد الأكثر حدة عن هذا التحول لمتخيل الجنون. وسوف تشهد النقاشات الأنتروبولوجية في نهاية القرن الثامن عشر- والتي تشكل تنضيداً مع "المائة وعشرين يوماً" (cent vignt journées)، من تأليف ساد- على هذا الإنطواء في معنى الجنون على مضامين بالغة الإنسانية. بموازاة هذه الفكرة الكبيرة

والثابتة يتطور الخوف من جنون يتم إدراكه بكونه الجهة الأخرى لحضارة كانت قد فقدت بسبب ما تخضع له من تنقية، طبيعتها الحقيقية. بينما كان القرن السابع عشر مهيأً لأن يرى في المجنون سمة حيوانية مُدانة، إستشرف القرن التاسع في الجنون نتيجة لتاريخ ينفي الإنسان عن حقيقته المباشرة (ص.392–400). لا وجود هنا أيضاً إلا لموضوعات خيالية ومضامين نظرية. لم يبدأ الجنون بأخذ خصوصيته التي تبعده عن كل هؤلاء الغارقين في الملذات وعن البؤساء – ممن كان قد تشاطر معهم حتى الآن وبشكل خاص مصير **اللاعقل** – إلا منذ تاريخ أمكنة الإعتقال. كان المؤشر الأكبر على مثل هذا التمايز "إفتتاح متتالية من البيوت الصغيرة المعدة لاستقبال فاقدي العقل في منتصف القرن الثامن عشر" (الصفحة 404). ولقد كان لهذا العزل قيمته السياسية. لم نعد نرى في الأولاد المبذرين وفي التحرريين والمعتقلين من المفكرين الأحرار إلا ضحايا لنظام مونارشي إستبدادي. إنفكت وحدة **اللاعقل**: لم يعد بإمكاننا أن نراهم متماثلين بل مجانين مساكين. وسوف يتم وضع هؤلاء الأخيرين في مرحلة قريبة على حدة نظراً لما يمثله حضورهم من إذلال للآخرين. من جهة أخرى، توصل التفكير الإقتصادي والإجتماعي إلى عبثية تأطير البؤس من خلال **الإعتقال** (فما سوف يشكل موضوع إجراءات عامة هم المرضى من الفقراء فقط). بعد قطع صلاته مع عوالم البؤس والجريمة الأخلاقية أصبح المجنون في نهاية القرن الثامن عشر موضوع إدراك جديد. وسرعان ما سوف تلغي الثورة الفرنسية كل إجراءات الإعتقال التعسفي لكونها رموزاً للإطلاقية التي كان قد

تم تجاوزها. وسوف لن تطال هذه الإجراءات ممن سوف يتم التمهيد لمكان خاص بهم من المجانين. فبنى إعادة التأهيل هذه على أسس جديدة، والتي ستعبر تجربة جديدة عن نفسها إنطلاقاً منها، هي ما سوف يتناوله فوكو بالدراسة (الفصل: "في الإستخدام الجيد للحرية"): المعالجة التدريجية لأمكنة العزل، الإمساك بالجنون في إطار أنواع موضوعية النظرة العلمية، توليفة جديدة تجمع ما بين الجنون والجريمة من خلال طرحها لمشكلة المسؤولية. تنحو الدراسة المتأنية للنصوص الطبية والسياسية لسنوات 1790 إلى نتيجة وحيدة: أي أنه في حين استمر علم التحليل النفسي باعتبار لحظة تحرير بينل (Pinel) للمجانين من قيودهم القديمة وثيقة للولادة، لم تقم الثورة الفرنسية بتحرير الجنون بل بإدخاله على الأرجح في عالم الطب. ما يعني أنها حاصرته في تحديد طبي ذي معنى واحد لكل الحالات بحيث لم يعد الجنون ليجد حقيقته إلا انطلاقاً من النظرة الموضوعية للآخر (الطبيب). لم يشكل اعتبار **علماء التحليل النفسي** الإنسانيين لحقيقة الجنون في كونه مرضاً، إكتشافاً فجائياً وبراقاً بالنسبة لفوكو. لم يربح الجنون إذاً حريته ليكف عن كونه رهينة في السجون القذرة، وإنما أصبح في النهاية موضوع عناية داخل الأمكنة المعدة من أجله. يعتبر فوكو بأنه ينبغي فهم كل تاريخ الجنون، ومنذ القرن التاسع عشر، بكونه العمل على تهيئة جهاز الكبت المتعلق بالجنون: لقد تم تثبيت الجنون وبشكل كلي ضمن هوية طبية فرضت عليه وما يزال محتجزاً داخل مصح نفسي. ما تغير فقط هو **معنى** هذا العزل (لم يعد العزل من أجل الإصلاح بل من أجل الإشفاء). عاد فوكو ليجد

استلاب الجنون في البنية الخالقة للموضوعية، وإذاً في حكايا الإشفاء مع بداية القرن التاسع عشر. تكمن العملية "الإشفائية" للمصحات النفسية بكاملها (أي ما سوف نطلق عليه العلاج "الأخلاقي" للإنفعالات العاطفية - والذي كان قد جرى درسه في الفصل الذي يحمل عنوان "ولادة المصح")، بالنسبة لفوكو، في **خلق عقدة الذنب**. هذا ما كانت ترمي إليه تقنيات التهديد والإذلال والحكم والرقابة: فمن أجل أن يكف المجنون عن إظهار **سلوك الهذيان** نحاول أن نلحق به حالة من الألم (خلال إظهار هذا السلوك) التي تدفعه للتخلي عنه. ما تحاوله التقنيات الحديثة لعلم النفس هو إطالة هذا الإنشطار بين الجنون والعقل، مما كان العصر الكلاسيكي قد أرساه من خلال إرسائه الحدود الخارجية للعزل كمسافة داخلية بين المجنون وذاته. لم يعد المجنون ذلك المنفي أي ذاك الذي ندفعه إلى هوامش مدننا، بل ذلك الذي نحوله إلى غريب بالنسبة لذاته من خلال خلق عقدة الذنب عنده بكونه ما هو عليه. ما ينبغي هو أن يعيش المجنون جنونه بكونه خطأً.

هـ- ولادة علم النفس

مما لا شك فيه بأن الصفحات الأخيرة من أطروحة فوكو هي الأكثر جمالاً، إنما الأكثر غموضاً في الآن ذاته. ففي اللحظة التي كان يرسم فيها معالم مصير الجنون خلال القرن التاسع عشر لاحظ فوكو بأن ما كان يكتبه في النهاية هو "تاريخ ما جعل ممكناً حتى ظهور علم النفس" (الصفحة 548). هذه المسألة هي ما ينبغي الآن فهمه:

كيف حصل أن اندرجت ولادة علم النفس داخل حكاية التجربة الحديثة للجنون. هذه التجربة التي سنطلق عليها اسم التجربة الأنتروبولوجية: بمعنى أنه لم يعد يتم تناول الجنون في بعده الكوني (النهضوي) ولم يعد كذلك أثراً في خواء العقل المستتر (العصر الكلاسيكي)، وإنما **أصبح الكاشف للحقائق الإنسانية**. ما يقوله الجنون هو كارثة الطاقات وعدم انتظام لغة منهارة أو مسلك مصاب بالعطب (فقدان الإستخدام العادي للكلام، عدم اشتغال المعنى الزمني والمكاني الخ...). إنما لا يقتضي الأمر بأن نقول فقط بأن الجنون قد اتخذ أخيراً **وجهاً إنسانياً** (هذا ما كانت عليه أطروحة فوكو في **"المرض العقلي والشخصية"**، وهو أيضاً ما كانت عيه أطروحة علم النفس التحليلي الوضعي في القرن التاسع عشر). ما ينبغي هو الذهاب إلى أبعد من ذلك والتصدي لفكرة صعبة. ما يحاول فوكو أن يقوله لنا هو أن هذه العلاقة التاريخية بالجنون، وبشكل دقيق، هي ما سمح للإنسان من السيطرة على ذاته كحقيقة واعتبار ذاته كموضوع علمي. فلقد بدأ علم الإنسان ببناء نفسه انطلاقاً من التجربة الأنتروبولوجية للجنون.

ترتكز علوم الإنسان دائماً، من أجل أن تتشكل، على تجارب سلبية: فعلم اللغة ينبني انطلاقاً من تحليل فقدان اللغة نتيجة حادث كان قد طرأ على الدماغ، وعلم نفس الذاكرة يكتب من خلال دراسة حالات فقدان الذاكرة، وعلم الإجتماع ينبني إنطلاقاً من تفحص حالات الإنتحار الخ... هذا كما لو أنه لا يمكن لكل العلوم الإنسانية أن تعلن عن حقائق وضعية إلا انطلاقاً من **التجارب** التي

يعبر فيها فقدان الحقائق الإنسانية عن نفسه. إنه الدرس العجيب والصعب والذي هو أيضاً بصعوبة الدرس الذي ينهي "**تاريخ الجنون**". ما يقتضيه الأمر هو أن نبرهن علىالإرهان التاريخي لعلوم النفس وبشكل نسبي، **بتجربة الجنون**. فليس علم النفس هو من يستطيع إذاً أن يشرح الجنون أو أن يقدم معناه الأقصى، بل إن تجربة الجنون الحديثة هي من يلعب شرط الإنبعاث التاريخي لعلوم النفس. إلا أن تبيان هذا الإرتباط يتعرض مباشرة للنقد: إذ كيف بإمكان علم أن يدعي الإعلان عن حقائق تتعلق بالإنسان عندما لا يستمد وضوحه النسبي إلا من ليل الجنون الذي تضيع فيه كل الحقيقة؟ فما هي قيمة هذه الحقائق الوضعية المتعلقة بالإنسان عندما لا تأخذ معناها الأقصى إلا من تجربة انهيار الحقيقة؟

2 . أركيولوجيا النظرة الطبية

المسألة التي طرحها "**تاريخ الجنون**" هي الآتية: منذ متى بدأ الجنون يأخذ معنى المرض العقلي؟ أما كتاب "**ولادة العيادة**"[1] فينطلق من تساؤل آخر. سنرى كم ستكون الإجابة قريبة من إجابة الكتاب الكبير الأول لفوكو: كيف نفهم تجلي النظرة العيادية لهذه النظرة الطبية التي تسبر أحجام الجسد من أجل أن تكشف فيه أشكال الأذى؟

[1] منشورات بوف لعام 1963. كان جاهزاً ضمن سلسلة "كوادريج" حتى الطبعة الثالثة (وضمن نص جرى تعديله من قبل فوكو عام 1972).

منذ الأسطر الأولى ينبهنا فوكو إلى أن "المسألة في هذا الكتاب هي المدى واللغة والموت، إنها مسألة النظرة" (ص.5). كيف تشكلت إذاً هذه **النظرة العيادية** - أي نظرة طبيب القرن التاسع عشر إلى جسد المريض- إنطلاقاً من المكان ومن لعبة اللغة ومن تفحص الأجساد الميتة ومن دراسة الجثث؟

من أجل أن يفهم تجلي النظرة العيادية في بعدها كقطيعة (في الفصل الذي يحمل عنوان "الأمكنة والطبقات")، يبدأ فوكو بإرساء علائم بنية الفحص الطبي كما استمر معمولاً به في القرن الثامن عشر. ما كان سائداً إذ ذاك هو "طب الأنواع" حيث يكمن كل مرض في كيان مثالي وحيث تتم تهيئة موقع هذا الكيان وبشكل دقيق في إطار جدول منظم وكبير. كان يتم إدراك المريض إذ ذاك بكونه المكان الفريد لنمو مرض خالص وأساسي وحيث أنه بالإمكان أن يتعرض مساره المنتظم والطبيعي للإصابة بالتكونات الجسدية الفردية. العامل الآخر لتشوش الجوهر الطبيعي للأمراض هو المستشفى كمكان للإلتباس وحيث تنتهي الأمراض بفقدان هويتها المثالية.

ستذهب الثورة الفرنسية إلى إحداث إنقلاب هذه البنى في العمق بإعلانها مطلب الحرية الذي انتظرت منه أكبر المفاعيل في كل مكان: هكذا تم إلغاء المستشفيات وكوربوراسيونات الأطباء والكليات (في الفصل الذي يحمل عنوان "الحقل الحر"). إلا أن السياسة الجديدة المتعلقة بالمساعدة تأخرت بالظهور. إذ ذاك وفي مثل هذا الفراغ المؤسساتي الذي لن تتأخر مفاعيله الكارثية في البروز، تم

وبشكل بطيء انتظام المدى الجديد: مستشفى جديد يتقاطع فيه- كما هوحال هذا المكان المعد للطوارىء- التعليم والتعلم، المراقبة والممارسة الطبية المباشرة. للمرة الأولى تنبعث الحقيقة الطبية إلى حد التلاقي بين الخطاب التربوي والتدخل الإشفائي المباشر(الفصل"أمثولة المستشفيات").

وسوف تبحث هذه التجربة الجديدة لمشهد المرض- الذي يفترض ترجمته بشكل مباشر إلى مفاهيم طبية- لذاتها عن بُنىً للغة تستطيع عبرها التعبير عن ذاتها (الفصل "إشارات وحالات"). ما كان ينبغي هو إحداث لغة لا تعود إلى الإرتكاز، كالطب القديم، على تصنيفات باطنية، وإنما تستطيع التمفصل بشكل مباشر على مشهد الأذى المتطور: إستطاعت قواعد اللغة عند كوندياك أن تقدم النمط الذي نحلم به من علم تركيب الجمل (syntaxe) الذي تتطابق أشكاله بشكل تام مع أشكال المرئي.

بالإضافة إلى ذلك، يسمح الحساب الذي قام به لابلاس (Laplace) بفهم المرض بكونه حالة قابلة للتحليل وجزءاً من متتالية. تنتهي اللغة العيادية أخيراً إلى الإنتظام مع المطالب الأسطورية للوصف المستفيض (الفصل: "الرؤية والمعرفة"): ففي نفس الوقت الذي تجتاز فيه عين الطبيب الثرثارة حدود المشهد المرضي فإنها تنطقها في خطاب. مع ذلك ينبغي في هذا الإتفاق بين النظر والخطاب أن يعرف آخر تحولاته مع علم التشريح المرضي عند بيشا (Bichat) (الفصل "إفتحوا بعض الجثث"). ما كانت العيادة الجديدة قد أحدثته

من تطور خلال القرن التاسع عشرهو فكرة **النسيج**: لم يعد من الممكن الإمساك بالألم من خلال نظرة سطحية (مدعومة دائماً بأشكال كلامية). إنه ما ينعقد في مواقع فساد خلوية **داخلية**، وبكونها كذلك فإنها غير **مرئية** (من هنا الأهمية الجديدة للمس أو الجس أو السمع من خلال مسماع الطبيب). لذلك فإن فتح الجثة وتفحص النسيج الخلوي، بشكل مباشر، هو فقط ما سوف يسمح بإجلاء حقيقة الألم (الفصل "مرئي اللامرئي"). يلعب تفكيك الجثة بالنسبة لبيشا، دوراً تحليلياً عفوياً للمرض: فتقدم إهتراء جسد الميت يرسم بالنسبة لنظرة المشرح اليقظة، طريق الحقيقة الطبية.

ندرك إذ ذاك كيف تستقي النظرة العيادية معلوماتها من تجربة **الموت** كما تجد علوم النفس، وفي اللحظة ذاتها، شروط ولادتها في تجربة الجنون. هكذا يترك الطب العيادي نفسه للتفكر به كعلم **للفرد**. لكن ما يفهمنا فوكو إياه هو أن الإعلان عن حقيقة الإنسان لا يمكنه تبعاً لتوجيه بيشا (Bichat) في ("إفتحوا بعض الجثث")، أن يرسو إلا انطلاقاً من ضوء الموت البارد: "لقد تم وقف القانون الأرسطي القديم، الذي كان يمنع الخطاب العلمي حول الفرد، وكان ذلك عندما وجد الموت في اللغة مكان مفهومه" (الصفحة 173). منذ ذاك أصبح بإمكان النتيجة التي توصل إليها كتاب **"ولادة العيادة"** أن تكون الصدى لكتاب **"تاريخ الجنون"**: "لم يستطع الإنسان الغربي أن يتشكل بالنسبة لنفسه كموضوع للعلم، ولم يتعلق بلغته من الداخل ولم يكرس نشاطه لذاته، إلا في انفتاح إلغاء ذاته الخاصة. من تجربة **اللاعقل** ولدت كل علوم النفس وحتى إمكانية علم النفس. من

إدراج الموت في الفكر الطبي وُلِد الطب الذي يكرس نفسه كعلم للفرد" (الصفحة 199). لقد وجدت العلوم الإنسانية تاريخياً شروط انبعاثها في **التجارب** التي كان الإنسان يعيش فيها محنة اختفائه. الحقائق الوضعية لعلوم الإنسان ترتكز على نقاط الإنهيار.

II – التجربة الأدبية

1 . غياب العمل

تجد العلوم الإنسانية في هذه **التجارب** مساحة انبعاثها التاريخي وفي نفس الوقت نقطة انهيارها النظري. لقد سعى فوكو وبشكل حشري لأن يجد مثل هذا النمط في ممارسة الكتابة التي فكر بها بكونها تشكل "الأدب". وكما هي الحال مع سارتر، يطرح فوكو مجدداً السؤال التالي: "ما هو الأدب"؟ ثم يحاول أن يجيب على ذلك بسلسلة من المقالات التي كتبت كلها بين 1961 و1966 (وقد جمعت كلها في الجزء الأول من كتاب "**أقوال وكتابات**")[1].

بإمكاننا القول بأن ما يمثله الأدب بالنسبة لفوكو هو **كون اللغة**. مع ذلك لا يمكننا تحديد كون اللغة بالمفاهيم لأنه ليس موضوعاً نظرياً بل إنه يشير إلى **الخواء الفاعل** للتجربة: تجربة الكتابة.

---

[1] منشورات غاليمار لعام 1994، مجموعة "بيبليوتيك دي سيانس ايمان" (مكتبة العلوم الإنسانية) .أخذنا عن هذا الكتاب كل المقتطفات المتعلقة بالمقالات أو المقدمات أو المقابلات التي أجراها فوكو والتي سنأتي على ذكرها فيما بعد.

لهذا لجأ فوكو في سياق التفكير به إلى متتالية من الصور أكثر من لجوئه إلى تحديدات مفهومية دقيقة. الصورة الأولى هي صورة **المرآة** (الصفحات 254، 255، 274 و275): يشير الأدب إلى هذا المكان الملتبس والعميق. وحيث لم تعد الكلمات لتردنا إلا للكلمات وحيث لم تعد اللغة لتنطق إلا باللغة وهي غير مدعمة إلا بحركة تكاثرها الخاص. هوذا لا متناهي الأدب: مساره غير المحدد. الأدب بالنسبة لفوكو هو **الهمس** (الصفحات 255، 257، 299 و336): مجرد فيض لفظي وحيث تنطفيء الأشياء والمعنى، حتى لا نقول في النهاية شيئاً آخر غير العرض السريع للنسيج الذي يشكل خلفية الأحداث. مع ذلك ينبغي ألا نخلط حركة الكلمات هذه بحركة الزمن أو تدفق الوعي. ليس للأدب (وهذا بلا شك ما يميزه بالنسبة لفوكو عن مجرد الحكايـــة) جزء مرتبط بالزمن وإنما بالمدى (ص.407). هذا مايشير إليه مجاز المرآة. لم تعد الكتابة لتعني (على الأقل منذ ساد Sade ومالارميه Mallarmé) إحداث البنية المنحنية للعودة (عودة أوليس Ulysse بعد أطول نفي في الأوديسيه)، أو اكتمال وعد أولي (الشكل النبوي للرواية)، أو إعادة الوصل مع الأصل (في الصفحات الأخيرة من كتابه "**البحث**" إكتشف بروست إمكانية كتابة هذا الأصل). في الممارسة المعاصرة للكتابة إنفكت دوائر الزمن: ما بدأت تعنيه الكتابة من الآن فصاعداً هو إطلاق **المسافة** (الصفحات 263-267 و273-276 و280-281)، والإنفتاح على **الخارج** (الصفحـــات 521-526 و537-538). إلا أن المدى المحرر من قِبَل حركة الكتابة هو مدى **فارغ**: إنه المدى الخيالي الذي ينعقد بين مرآتين متقابلتين، إنه الثقب

المثار ب "أنا أكتب". في هذا المدى المجوف بشكل غير محدود من اللغة الأدبية لم يعد كل شيء مجرد **وهم** (الضفحات 280 و524)، لم تعد الأشياء فيه سوى ظلال لذاتها (الصفحات 275 و326 – 337). ينتهي العمل الأدبي بتشكيل كتاب يزدوج فيه كل كائن (الصفحات 261، 309 و340). عندما نتكلم، بالنسبة للأدب، عن انطواء اللغة على نفسها وعن لغة معدة بشكل غير محدود وفي الفراغ **المستلهم** من ميلها العاري، لأن تكلم اللغة، لا ينبغي أن نفهم هذا التكرار للكلام كما لو أنه تمرين بمجففٌ للتفسير (الرامي وبشكل جدي إلى رد معنى خالص إلى لعبة إعادة الإحياء التي لا تنقطع)[1]، وإنما بمثابة إنتاج للمزدوجات: فالجُمل المحررة لحالات الأشياء كما الجمل الشبيهة بها لفظياً والتي لا وجود فعلي لها، أو أيضاً الجمل التي ليست في ذاتها (وهذه هي طريقة روسل Roussel) سوى الصدى البعيد لجمل أخرى الخ... اللغة الأدبية ليست لغة عميقة بالمعنى الذي تنعكس فيها بشكل دائم وحدة المعنى الخالص التي لا يمكن سبرها: إنها لغة تكاثر **المساحات**[2]. في الأدب لا وجود إلا للمزدوجات، إنما لا مزدوج فيه إلا لمزدوج(double). المتتالية الأخيرة من الصور: **القتل والإنتهاك**. الأدب يزج اللغة في حركة من الوهن والإنطفاء: إما لأن

---

[1] حول التفسير يراجع **"ولادة العيادة"** على الصفحات **XII – X111**، و **"الكلمات والأشياء"**، ص. 55 –56 ، و**"نظام الخطاب"** ص. 27–28 .

[2] هكذا يعترض فوكو على قراءة لروسل (Roussel) تحول نصوصه إلى لغز ذي مفاتيح. لا وجود لشيء نبحث عنه خلف نصوص روسل . اللغز النهائي هو ما يسمح بأن نقرأه بشكل مباشر: "كل تفسير مختص بلغة روسل بموضع "الشر" لجهة الحقيقة الموضوعية إلا لغة لا تريد قول سوى ما تسعى لقوله" (الصفحة 210).

الأمر يتعلق بقول كل شيء وحيث يستحيل بعدها القيام بكل مبادرة أدبية، أو لأن الأمر يتعلق بالتنكر للعمل لحظة كتابته. فالموت لا يشكل بالنسبة للأدب عائقاً مكوِّناً (بالمعنى الذي نكتب فيه من**أجل ألا نموت**) وإنما يجتاز كثافة تجربة الكتابة الحديثة: أي الأدب بكونه قتل اللغة (رفض اللغة الأكاديمية عند رمبو Rimbaud)، وما قيل من أشياء (اللغة الشعرية التي تحول العالم إلى عدم عند مالارميه)، وأخيراً قتل الشخص الذي يكتب. والسبب في ذلك هو أن الشخص لا يقوم من خلال الكتابة بتجربة إكمال ذاته أو إعادة اكتشافها وإنما بالتخلي عن امتيازاته. إنه الإنكسار المبرم للشخص في وحدته المكونة: أي تفجر الشخص عند باتاي (Bataille) في نشوة الكلمات المجهولة (ص. 243)، أو اختفاء الشخص عند بلانشو (Blanchot) لصالح رتابة بيضاء (ص.521)، أو تمزق الشخص عند أرتو (Artaud) بشكل ينسل وراءه جسمٌ متعدد وصارخ (ص.522)، أو تقلص حركة الشخص في روايات كلوسوسكي (Klossowski) (ص.337). إلا أن هذا **الإختفاء** للشخص في فعل الكتابة لا يمكنه أن يكون سوى المحصلة البعيدة لغياب أكثر حميمية حتى في قلب المؤلَّف: إنه **غياب المؤلِّف**. الكلام الصعب لفوكو: قد يهدِّد المؤلِّف بغياب المؤلَّف ومع ذلك يصلنا المؤلَّف منذ هذا الغياب. لم تعد الكتابة الأدبية **الحديثة** – بنظر فوكو– تشتق عملها من مصدر إلهي أو من تقليد الكتابات السابقة: إنها تتأتى بالضبط من **لا شيء** يسبقها ويأخذها على عاتقه. هذا ما كان يحدده هولدرلن (Hölderlin) كما لو أنه الطريق الخفية للآلهة (ص. 201)، وهو ما كان يشير إليه

لابورت (Laporte) بالانتظار الصافي الذي لا موضوع له (ص.265)، أو ما كان يسميه بلانشو بفراغ الموت البالغ الدقة (ص.539). أي أن ما يكتب يكتب انطلاقاً من غياب: أي أن العمل يستمد إمكانيته من غياب العمل. ما أراد فوكو أن يأخذه بالحسبان من خلال عبارة **الإنتهاك** هو هذه الإستحالة المتحققة للأدب أو هذه الإمكانية التي جرى التنكر لها بشكل دائم (الصفحات 236-238).

ما يشير إليه مفهوم **غياب العمل** – المستخدم هنا بشكل كبير لتمييز طريقة كون الكتابة الحديثـــة هو أيضاً – بنظر فوكـــو- الجنون[1]. ما يجعل الأدب يتلاقى مع الجنون هو تجربة اللغة. إنها التجربة التي يضعها فوكو تحت إشارة غياب العمل. يتعلق الأمر بلغة عامودية من شأنها أن تحرر طريقة فهمها والكشف عن خباياها، أي القانون الوحيد لقراءتها، في الوقت الذي تحرر فيه الرسالة. يكمن الهذيان تبعاً لتجربة علم التحليل النفسي على الأقل، بصف الكلمات"التي تنطق في منطوقها اللغة التي بها تنطقها هذه الكلمات"، بينما "يتحول (الأدب)الحديث شيئاً فشيئاً وبدوره إلى اللغة التي يعلنها الكلام وما تقوله في نفس الحركة اللغة التي تجعله قابلاً للفهم كغموض والفهم ككلام".

---

[1] من أجل تحديد الجنون بكونه غياب العمل يراجع "**تاريخ الجنون**"، ص. 555- 557، ويراجع أيضاً "**أقوال وكتابات**"، الجزء الأول، ص. 162-163 و412-421. سوف يسترجع هذا التحديد بما هو عليه من قبل بلانشو في "**المقابلة اللامتناهية** " (غاليمار، 1969).

يقوم هذا الإنطواء للمنطوق على قانون كشف الغموض الخاص به، بإخفاء وظيفة تبادل الكلمات وانتقالها، بينما تتلألأ العزلة المبعثرة لهذيانات غير العاقلين وللكتابات الأدبية.

2 . ريمون روسل

ترسم مجمل مقالات فوكو الأدبية إذاً كوكبة من الموضوعات: المرآة، المسافة، المدى، الفراغ، الموت، التعدي، القتل، المزدوج، المساحة، الجنون، الإختفاء، السهر، المظهر الخادع، الحجم، غياب الأصل، إنكسار الذات الخ...[1] ما أن يتم استدعاء مجمل هذه المواضيع ويجري تنظيمها بشكل منهجي حتى تتشكل "سمفونية" **ريمون روسل**[2]. لم نحتفظ من هذه الكتابة الغوطية والباروكية (حتى لا نقول عنها وبشكل مبالغ فيه الثمينة) إلا بالتمفصل المركزي بين موضوعات الموت والمزدوج. كان روسل قد حرر نصاً بعنوان"**كيف كتبتُ البعض من كتبي**"، يشرح فيه البعض من طرائق تأليف كتبه. ولقد مَنع نشر هذا النص قبل وفاته. مع ذلك فإن ما يلاحظه فوكو (في الفصل الذي يحمل عنوان "**العتبة والمفتاح**") هو أن المفعول الأول لهذا العمل الذي ظهر بعد موته هو- وأبعد من يقدم حقيقة مقررة تغرق كتبه في ضوء نهائي- البوح بجزء من السر في كل مكان

---

(1) بإمكاننا أن نثير أيضاً: الثغرة (الصفحات 242، 284) والسرداب (labyrinthe) (الصفحات 212 و 253) و البعيد (الصفحات 251، 525) والسهم (280، 337) الخ...

(2) غاليمار ، عام 1963 ، كانت جاهزة ضمن مجموعة فوليو- ايسيه مع مقدمة جميلة ل ب.مشيري (**P.Machery**).

وإيقاظ الرغبـــة في قراءة كتب روسل مع قلق بـــلا حدود. هذه الاستحالة في عدم قدرتنا على اعتبار كتاب روسل لما بعد موته "مفتاحاً" لمجمل أعماله تتأتى أولاً من كونه يلعب دوراً مزدوج العمل: أي ليس مبدأً للكشف وإنما مبدأً لتكاثر العمل. لأنه وإن أظهر في النهاية أسرار التأليف إلا أنه يخفي مع ذلك البعض منها بدءاً بالسر الخاص به، وفي الوقت الذي يزعم فيه الكشف عن أسرار الكتابة أفلا يشكل ذلك فخاً في القراءة ؟ بالإضافة إلى ذلك، فإننا نتذكر بأن ما طلبه روسل هو ألا يظهر المؤلف إلا بعد موته. لقد انتحر روسل. منذ ذلك الوقت أصبح من الممكن نشر"**كيف كتبت البعض من كتبي**" كما لو أن مبدأ شفافية العمل لا يتأتى إلا مع موت المؤلف فقط. ما بإمكاننا أن نقوله أيضاً هو أن موت روسل أعطى للعمل كماله (وهو يندرج فيه كفصل مفتاح)، وأدخل فيه التباساً غير قابل للإختزال.

لا يظهر تأثير التمفصل بين المزدوج والموت عند روسل على مستوى العلاقة بين العمل الذي ظهر بعد الموت ومجمل عمله فقط. يحاول فوكو الإستدلال عليه في تأليف نصوص روسل نفسها. لنأخذ كتابات مرحلة الشباب (في الفصل الذي يحمل عنوان "عصابات البليار"): (Les bandes du billiard)، من أجل أن يقوم بكتابتها يستخدم روسل جملتين تشكلان الكلمات الأولى والكلمات النهائية من الحكاية من مثل: "Les lettres du blanc sur les bandes du vieux billard" و "Les lettres du blanc sur les bandes du vieux pillard".

يأخذ روسل الكلمات بالنسبة لهاتين الجملتين في كل مرة بمعنى مختلف مستبذلاً حرفاً واحداً من كلمة واحدة فقط بغيره: (هكذا تثير الجملة الأولى التراسل بين الأبيض وعصابات القراصنة، بينما تثير الثانية الإشارات المحدثة على جنبات البليار بالطبشور). تكمن اللعبة بأكملها في كتابة حكاية يمكنها أن تقودنا من الجملة الأولى إلى الجملة الثانية. يأخذ فعل الكتابة حجمه إذاً في الفراغ الذي يفصل الكلمات الصوتية ذات الجذر المشترك والتي دخلت إلى اللغة بأشكال مختلفة. إلا أن الطريقة تتعقد في نثريات روسل الكبيرة والمقفاة في حدود ما (Locus solus et impressions d'Afrique).

يستمر روسل في استخدام الكلمات ذات المعنى المزدوج، إلا أنه يقدمها وبشكل أكثر كما هي عليه في نصه (الفصل "**Rime et raison**"). وهو يستخرج منها، من خلال تجاور المعاني، العديد من الكلمات الأخرى التي سوف تكون متصلة بدورها بالوهم.

أو أن يتناول روسل كذلك جملاً جاهزة يفككها إلى عناصر لتعود الحكاية إلى ربطها ببعضها البعض. كذا الأمر مع جملة من طراز "لدي تبغ جيد في علبة الدخان" "j'ai du bon tabac dans ma tabatière" والتي تعطي: "jade, tube, onde; aubade, en, mat etc." . ينبغي في هذه المقاطع أن تُستخدم في الحكاية، كما لو أننا لا نستطيع الكتابة إلا انطلاقاً من هذا التقطع أو من هذا التفكيك في اللغة. لم يستمد روسل كل هذه الأبنية المدهشة (الآلات الصوتية المدروسة في الفصل الذي يحمل عنوان "Aube, mine, cristal") وكل هذه

الحكايات الغريبة، من خيال عجيب بل من نسج الكلمات المفككة والمعاد نسجها حول أحداث جديدة. نفهم كيف بإمكان فوكو أن يربط هنا موضوعات المزدوج والموت. يبدو أن تجربة الكتابة قد وُضعت فعلاً وبشكل كامل تحت إشارة التكرار: فالكتابة هي دائماً تكرار ما كان قد قيل. لا نتكلم أبداً كأصل، لا نقول أبداً كلمات الكون الأولى. لا يقوم الأدب إلا بإعادة كي طيات الكلمات المستنــــزفة. لا شيء قبل اللغة إلا اللغة نفسها. ولقد حدد هذا السياج (والذي هو على الأرجح فيض غير محدود وانكفاء مستمر)، بالنسبة لفوكو، في الآن ذاته حجم الموت. لأن ما تحاوله اللغة هواستنفاذ ذاتها في الكتابة الأدبية ولأن ما يكتشفه المؤلف هو كما لو أنه قد تمت التضحية به في العمل. ولأن ما يكتشف أخيراً مع الصبر الساحر للكتابة هو أنه لا يمكن أخيراً للإشارات أن تتكرر أو أن تنعكس أو أن تنطوي على ذاتها أو أن تصبح مزدوجة، إلا انطلاقاً من الفراغ المفتوح على الموت: " هذا الفراغ المفاجيء للموت في لغة الدائم كما وأيضاً وفي الحال فوراً ولادة النجوم، هي ما يحدد مساحة الشعر"(ص. 62)[1].

---

[1] سوف لن تعود كتابات ج. ب. بريسيه الهاذية لتظهر بعد بضع سنوات، بالنسبة لفوكو، كما لو أنها تحرير لأنطولوجيا سلبية، وإنما كانبعاث قيامي لمشاهد الحرب ("أقوال وكتابات" ، الجزء الثاني ، الصفحات 13-25).

III- تحليل الخطابات

كان النجاح الذي أحرزه فوكو قد تجسد في كتاب "**الكلمات والأشياء**"[1]. ولا يوازي هذا النجاح أهمية إلا ما أثاره من سجالات. إذ سرعان ما استوى هذا الكتاب والذي هو تاريخ للعلوم – أي الفرع الذي لا يحظى بالكثير من التأييد الشعبي والمتميز أيضاً بالتعقيد والقراءة الصعبة وبدمجه لأربعة قرون من الفكر الغربي– في القمة من مبيعات كتب العلوم الإنسانية: لقد نفذت الطبعة الأولى منه خلال أربعة أشهر. ولقد استطاع الإعلان النبوي–الغنائي عن **موت الإنسان**، والذي جاء في نهاية الكتاب، أن يؤثر في الأفكار التي لا تتمتع بالأحاسيس النظرية الجيدة. إلا أن ما كان سبباً لنجاحه بشكل خاص هو ما أثاره من سجال حاد. هذا كما لو أن الماركسيين والوجوديين والكاثوليك قد وجدوا، وفي ما يتعدى خلافاتهم، أرض وفاق مشتركة إنطلاقاً من معارضتهم المشتركة لشكل جديد من أشكال الفكر. لقد كان هناك تواطؤ موضوعي بين الحلفاء ضد ما كان قد بدىء بشجبه متمثلاً "بالبنيوية". ولقد اعتبر فوكو كما لو أنه المبشر بهذه البنيوية أو في أقله من استلهم منها وبالشكل الأوضح ما هو مضاد للمذهب الإنساني من نتائج. ما ينبغي علينا هو الإتفاق حول المضمون النظري "**للكلمات والأشياء**" قبل البدء بتفكيك التشابك في ثلة الخلافات والإنتقادات.

---

[1] عن دار نشر غاليمار، عام 1966. كان الكتاب جاهزاً ضمن سلسلة "تل" (Tel).

1 . الشبكات المغفلة للمعرفة

يتألف الكتاب من لحظتين كبيرتين. تعيد الأولى رصد مصير الفكر الغربي منذ القرن السادس عشر وحتى القرن الثامن عشر. أما الثانية فتثير إعادة بنينة هذا الفكر منذ القرن التاسع عشر لتكتمل حول وضعية العلوم الإنسانية في هذا الجهاز النظري الجديد. بماذا تتعلق المسألة إذاً في هذه "الأركيولوجيا" لثقافتنا؟ تتحدث المقدمة عن محاولة تحديد "مدى النظام" (ص.13). فالأركيولوجيا هي المبادرة التي تسعى إلى إطلاق ما يجعل المعارف ممكنة في أساسها، أو تحرير ما ينتظم بناؤها من عصب سري. هناك شيء ما هو بمثابة **عنصر** المعارف (بالمعنى الذي نتحدث فيه عن عنصر "مائي") إنه ما ينقل إلينا المعرفة في تشكلها: أي أنه من يفرض على مواضيع المعرفة طريقة كون محددة، كما يفرض على ذوات المعرفة طرائق موضعة دقيقة، وعلى المفاهيم طرائق توزيع منظمة. هذه العملية في انتظام قواعد بناء الموضوعات أو الذوات أو المفاهيم هي ما يسميه فوكو "الأبيستيميه" (épistémè) (الصفحات 13 و179). هذه **الأرضية الأولى** للمعارف هي أرضية **تاريخية** أو أنها تندمج على الأرجح مع شاطىء تاريخي معطى. يحدد فوكو ثلاثاً منها: النهضة والعصر الكلاسيكي (القرنين السابع عشر والثامن عشر) والعصر الحديث (منذ القرن التاسع عشر). يقوم فوكو- وفي كل عصر - عن البحث في هذه الإنتظامات والضوابط السرية للمعارف من خلال التنقيب النظامي

عن ثلاثة مجالات من مواضيع المعرفة: عن اللغة وعن ما هو حي وعن الثروات. يتم التحديد النظري للمواضيع في عصر النهضة من خلال **التشابه** وفي العصر الكلاسيكي من خلال نظام **التمثيل** وفي العصر الحديث من خلال نظام **التاريخ**. ما تحاول الأركيولوجيا تحديده بالنسبة لمعارف عصر من العصور هو إذاً العنصر المشار إليه بكونه شرط الإمكانية وفي الآن ذاته الأرضية الأولى ونظام قواعد البناء، ومدى النظام.

إنطلاقاً من ذلك بإمكاننا أن ندرك كيف اصطدمت مبادرة فوكو وجهاً لوجه بالتاريخ التقليدي للمعارف، كما اصطدمت كذلك بما كان يرتكز عليه من مقدمات فلسفية. يقدم التاريخ التقليدي للعلوم نفسه وبشكل عادي بمثابة حكاية عن الغزو، ويتم ذلك من خلال مجال للمعرفة والعلموية: يعرض التاريخ التقليدي للعلوم الإحيائية على سبيل المثال، المفاهيم المتنوعة التي استطاع المنظرون أن يكونوها عن الحياة خلال العصور (وهي المفاهيم التي تتغذى من مزاعم عصرهم)، كما يعرض كذلك لما قام به كبار المشاهير من العلماء (من أمثال مانديل وداروين الخ...)، من اكتشافات كبرى أدت بشكل تدريجي إلى معرفة علمية لسيرورات إعادة إنتاج الشيء الحي والمحافظة عليه: يتعلق الأمر هنا بتاريخ لحقيقة الحي كما استطاعت تأكيد ذاتها خلال العصور من خلال تصديها للممنوعات اللاهوتية أو للتخيلات الوهمية أو للجهالات أو للمعاينات التي تمت بشكل رديء.

يستند مثل هذا التحليل على مسلمة مسبقة نظرية تتمثل في التأكيد التدريجي والمستمر لعقلانية علمية تسعى إلى كشف أسرار الطبيعة وبمزيد من النجاح الدائم.

أما في "**الكلمات والأشياء**" فلا يأخذ فوكو كنقطة مرجعية، وبغاية تحليل الكائن الحي، كما كانت تتطور في القرن السابع عشر، المنطوقات المعلن عنها من قبل علم الإحياء الحديث. وهو لا يحكم إنطلاقاً من المنطوقات المذكورة على مدى ملاءمة المبادىء الكلاسيكية، إنما يكتفي بإجراء مقارنة نظامية بين طرائق الحي وطرائق تحليل اللغات أو الثروات المعاصرة له. لم تعد مسألة الحقيقة العلمية لما جرى تفحصه من معارف هي المطروحة. ما هو مطروح هو مسألة قواعد انبناء هذه المعارف في عصر محدد. كما لو أن هذه المعارف لم تكن مرتكزة على إرادة من العقلنة الواعية وإنما على نظام من القواعد المضمرة والموجهة لكل معارف العصر. لقد تبين إذاً وبشكل عاجل بأن ما كان يسعى فوكو إلى وصفه في عرضه التاريخي للمعارف، لم يكن تأكيد سيادة وحرية العقل، وإنما وخلافاً لذلك، تبيان خضوع الفكر بقوة لأنظمة استنسابية من القواعد. بالإضافة إلى ذلك فقد كان يتم تعميق وتوطيد هذا البعد من أبعاد **الأبيستيميه** من خلال وصف للتبدلات **والتحولات** المباغتة التي كانت تؤدي إلى جعلنا نفكر فجأة **وبشكل آخر** طبيعة اللغة واشتغال الكائن الحي وانتقال الثروات. لقد بدا **العقل** مأخوذا بشهقات ضخمة. وأدى **عدم استمرارية** أنظمة الفكر إلى جعل كل فكرة تتعلق بالإستمرارية وتقدم الحقيقة فكرة متقادمة. وفي حدود ما

لم يعد للعقل زمن أم تاريخ وإنما تناضد عشوائي لشرائح فكرية، بحيث ينبغي على الأركيولوجيا في كل مرة أن تسعى إلى ضبط محدداتها الجغرافية. هكذا تم أخيراً ومن خلال ذلك تنحية الذات العارفة عن سلطتها كمكون أول: أي أن الفكر وجد نفسه خاضعاً بالتمام لتشكل (configuration) (ص.88) أو استعداد (ص.76و179) أو نظام (ص.89)، أي لهذا المقدار من الضوابط الإقناعية المغفلة واللاواعية[1] والموجهة لقصة المعارف.

2 . موت الإنسان

لقد وجد العقل (أو الذات العاقلة) نفسه في سياق سلطاته لتشكيل المعارف (طوال تاريخ طويل ومستمر لما هو حقيقي) محاطاً بأنظمة مغفلة من الإكراهات ومن الحاضنات- المولدة للإدراك النظري التاريخي ومن الإنتظامات التي تفرض على الفكر إنكسارات محددة. ولقد وجد رواد العقلنة السيدة في ذلك مادة للفضيحة. إلا أن موضوعاً آخر سوف يذهب باتجاه وضع النار على البارود: إنه موضوع موت الإنسان. لقد تم الإعلان عنه بشكل غامض ضمن صفحات تتسم بالطابع النبوي يعرض فيها فوكو كل بريق أسلوبه. عندما يتكلم فوكو عن موت الإنسان فإنما يتناول ذلك بشكل مباشر ودقيق وفي علاقة مع ظهوره الحديث ("قبل نهاية القرن الثامن عشر لم

---

[1] من أجل تحديد الأبيستيميه بكونها لا وعي المعرفة يراجع "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني ص.9 .

يكن الإنسان موجوداً" ص.319) لأن الأمر يتعلق بالإنسان كشكل، أي كانطواء من إنطواءات المعرفة.

يبين فوكو كيفية غياب الإنسان في المعرفة الكلاسيكية من خلال تحليله للوحة فيلاسكيز (Velasquez)، أي لوحة الـــ مينين (Menines). وهو يفتتح بهذا التحليل كتاب "**الكلمات والأشياء**" (الفصل الذي يحمل عنوان "Les suivantes"): يدور كل تركيب اللوحة (وضعية الرسام ونظرات رجال القصر وخطوط الضوء) حول شخص (الملك) غائب عن اللوحة (أو يتبين انعكاسه الشاحب في المرآة بشكل ضعيف). تُختصر اللوحة بمجرد لعبة من التمثلات في غياب **ذات** (**sujet**) التمثلات (المعطاة في لوحة فيلاسكيز على الأرجح كنقطة هروب غير محددة أكثر من كونها مبدأً سيداً في التنظيم). فهذا الإختزال للذات في لوحة الـــ مينين (Les Menines) لصالح التنظيم الداخلي للتمثلات فقط، هو ما يعتبره فوكو بمثابة النسخة الفنية على مستوى الرسم لغياب الإنسان في النظرية الكلاسيكية للمعرفة. لا تتجلى المعرفة بالنسبة للعصر الكلاسيكي في ما هو مسموح به، أي بتأكيد الإنسانية، وإنما من خلال الحركة الخاصة والمستقلة **للتمثلات**. لا يشكل الإنسان في الحد الأقصى إلا نصاباً وظيفياً في تكاثر التمثلات المكونة للمعرفة. فالطبيعة فالإنسانية ليست سوى "انطواء التمثل على ذاته" (ص.320)، بالطريقة ذاتها التي لم يكن فيها الإنسان خلال عصر النهضة سوى نابض لولبي خاص في طيات التماثلات (ص.38و43). ما يعينه فوكو بكونه

ولادة للإنسان هو إذاً اللحظة التي تنتظم فيها المعرفة الحديثة حول **الإنسان**. إنما ينبغي أن نكون أكثر دقة.

خلال عصر النهضة كان كل كائن يتواصل سراً مع مزدوجاته تبعاً لنظام محدد من التماثل[1]: فنبتة الأقونيطن على سبيل المثال، تجد نفسها في علاقة استلطاف مع العين وتساعد على إشفاء أوجاعها (ص.41). هذه العلاقات السرية المنسوجة بين الأشياء (فقطع الأعشاب الصغيرة تكرر النجوم، والنباتات تقلد الحيوان الخ..) أضحت قابلة للقراءة من قبل العالم بواسطة أنظمة تماثل أخرى: فحبوب نبتة الأقونيطن هي كريات صغيرة داكنة محمية في غلافات دقيقة بيضاء. فهي تمثل تقريباً ما تمثله الأهداب بالنسبة للعين" (ص.42). لقد تم تحديد معنى **الإستلطاف** بين نبتة الأقونيطن والعين من خلال **التماثل**. هكذا تكون البنينة الداخلية للأشياء متلائمة مع ما نضبطها به من أشكال المعرفة: فالتماثلات تؤمن العلاقة العالمية للأشياء في ما بينها وتؤمن المعرفة التي نستمدها منها. بإمكاننا القول[2] بأن كل شيء العصر الكلاسيكي ليس سوى **التمثل**. كون التمثل هو بشكل مباشر تمثل الكون (l'être). فما يحدده هذا التغليف المزدوج هو طبيعة الإشارة في العصر الكلاسيكي:

---

[1] يميز فوكو بين أربعة أنواع من التماثل أو التشابه: التلاؤم (convenance) والتنافس (émulation) و التقارب (analogie) والإستحسان (sympathie) .

[2] يتميز انحدار التماثل بالنسبة لفوكو بملحمة سيرفانتس Cervantès المأسوية – الهزلية: يرى دونكيشوط التماثل في كل مكان إلا أنه ينكسر فيه ، وذلك لأن التماثلات لم تعد لتشكل نثر الحقيقي وإنما طرق الهذيان (ص. 60 و 64).

"تنطوي الإشارة على فكرتين: الأولى هي فكرة الشيء الذي يمثل والأخرى هي الشيء الممثل" (Logique de Port Royal). فكل إشارة تمثل إذاً وفي الآن ذاته كائنها الممثل والكائن الممثل: وتحصل حقيقة كل كائن لصالح تكاثره في إشارة. كل معرفة هي معرفة **للتمثلات وبالتمثلات**. ويجد كل **خطاب** بكونه تمثلاً للتمثل وبكونه تحليلاً عفوياً للتمثلات[1] في هذا التشكل للمعرفة إمتيازاً مقرراً (ص.322).

أما في القرن التاسع عشر فسوف تلتحق الأشياء بحقيقتها خارج التمثلات (الفصل"حدود التمثل"): سرعان ما يعقد كل شيء هويته حول نواة مستترة من التاريخانية وكثافة مظلمة من السيرورات الداخلية التي لا تقدم لنا تمثلاتنا منها سوى ما هو ظاهر. وتتكشف لنا خلف كل كائن حي سلاسل طويلة وغير منتظمة من الحياة. إنها تلتف حول نفسها في سيرورات عضوية، كما ترتسم خلف كل كلام شرائح فوضوية من المعاني المترسبة، وتتكشف خلف كل تبادل حركات مستنفذة. فما يتطلبه العمل والحياة واللغة هو أن نحرر شروط إمكانياتها التاريخية غير القابلة للإختزال بتمثل واضح ومترابط: أي بكونها مجزأة ومخبأة (الفصل"الحياة والعمل واللغة"). يظهر **الإنسان** عندما تمحي شفافية الخطاب الكلاسيكي (الفصل "الإنسان ومزدوجاته"). الإنسان **المتناهي** الذي تتمفصل حوله السيرورات العضوية وميكانيزمات الإنتاج وأنظمة التعاضد. يعلن

---

[1] هكذا كان التاريخ الطبيعي يدرس البنى المرئية بواسطة اللوحات (ص.137 و 176)، كما كان يدرس تحليل ثروات القيم في ميكانيزمات المبادلات (ص. 177 و 224).

متناهي الإنسان عن نفسه أولاً في الحالات الوضعية لمعارف الكائن الحي والناطق والعامل. ولا تستطيع هذه المعرفة أن تعبر عن نفسها بقواعد إلا انطلاقاً من جسدي العضوي ولغتي المستنفذة وإجتماعيتي التاريخية، كما لا تستطيع الإعلان عن نفسها إلا انطلاقاً من تفتح متناهي. **المتناهي** هو إذاً ما يميز **موضوع** المعرفة **كما الذات** العارفة: إنه وفي الآن ذاته مبدأ ونتيجة، كما هو انفتاح ونقطة سحق. إننا لا نتفكر إلا المواضيع المتناهية إنما انطلاقاً من انفتاح متناه للفكر. وكما كان الأمر في زمن آخر مع تماثل العالم وفي زمن أقرب إلينا مع تمثل الإشارات فإن متناهي الإنسان هو ما يشكل الآن ثنايا المعارف: هذا ما يسميه فوكو **الإستعداد الأنتروبولوجي** للمعارف (ص.353). وسرعان ما يظهر حقل الفكر وبشكل سريع وأكيد منقسماً بين مفكري الغائية المكونة (لجهة الفلسفة المتسامية) وعلماء المتناهي المكون (لجهة المعارف الوضعية للإنسان الحي والعامل والناطق). سيحاول كل طرف أن يغطي الآخر و"يضيئه". إنما لا يشكل ذلك بنظر فوكو سوى ألعاب أطفال (إنه نقاش خاطيء بما يتعلق بالظواهرية والوضعانية): يأخذ كل الفكر الحديث حجمه في هذا **التكرار** الذي يتجدد باستمرار وفي هذا الإنحراف الذي يحفر بلا انقطاع بين متناهيين يكشفان عن نفسهما أو يتقنعان في لعبة مرهقة من الهروب. منذ ذلك الوقت لم يعد ممكناً لحظوظ **التفكير بشكل آخر** وخارج المكان الأنتروبولوجي، كما رسمه القرن التاسع عشر، أن تظهر إلا مع الإعلان عن اختفاء قريب للإنسان. وهذا ما كان يحاول نيتشه القيام به عندما كان يدعو بكل جوارحه إلى الإنسان

الأسمى وما كان يحاوله فوكو أيضاً عندما كان يصف التجربة الأدبية بكونها وبشكل أساسي غير إنسانية (أي غير قابلة للإختزال سواء بمبادىء الذات المكونة أم بمعطيات المعارف الوضعية).

ما ينبغي علينا مع ذلك هو أن نتذكر جيداً بأن هذا الخروج إلى خارج المكان الأنتروبولوجي قد اكتمل عند فوكو أيضاً بما أنجزه في كتاب "**الكلمات والأشياء**": أي القيام بالعرض المنظم للمعارف والذي لم يعد ليشكل جزءاً من تأكيد عقل في حركة تقدم. التاريخ **اللاإنساني** أيضاً للخطابات، والذي لم يعد ليهتم بإنشاد ملحمة الوعي العارف، مكتفياً بوصف الملامح الأولية لأرشيف بلا ذات[1].

3. العلوم الإنسانية

ينبغي أن نشير أيضاً إلى أن **علوم الإنسان** تشغل في الحقل الراهن، بالنسبة لفوكو، موقعاً خاصاً (الفصل "العلوم الإنسانية")[2]. كنا قد رأينا كيف حاولت فلسفات المتناهي تفكر الغائية المكونة بذاتها وفي العنصر **الأساسي**. من جهة أخرى، فقد توسعت المعارف الوضعية للإنسان العامل والحي والناطق لتطاول العلوم الإنسانية

---

(1) في الصفحات الأولى من "**أركيولوجيا المعرفة** " يعترف فوكو للتاريخ الفرنسي للعلوم (من بشلار إلى كانغيلهم Canguilhem) وللتاريخ الجديد (مثلاً بمدرسة الحوليات) بجدارة كونهما أول من أدخل لعبة المفاهيم (اللاإستمرارية والقطع الأبيستيمولوجي وتكاثر المتتاليات الزمنية الخ...) التي تتيح الخروج من مفهوم مستنفذ للتاريخ بكونه حضور الماضي للذات (présence à soi du passé) أو حكاية مستمرة للمجازفة الإنسانية أو تأكيد الوظائف المتسامية للذات المكونة.

(2) "**أركيولوجيا العلوم الإنسانية**"، هوذا العنوان الصغير لكتاب "**الكلمات والأشياء**".

والعلوم الإقتصادية والفيزيولوجية التي تهتم بمعالجة المبادلات الإجتماعية والسيرورات البيولوجية وأنظمة الإشارات بكونها عناصر أمبيريقية قابلة للمقاربة ولوضعها ضمن نظام وضعي (سستمتها). تكمن وضعية **علوم الإنسان** (علوم الإجتماع وعلوم النفس الخ..)، بالنسبة لفوكو، في كونها **معلقة** بين هذين البعدين النظريين وفي كونها تشغل **ما** يفصلهما من **فراغ**. وتكمن مبادرة العلوم الإنسانية عملياً **في نقل** العناصر الوضعية للعلوم الإقتصادية والفيزيولوجية والألسنية إلى المتناهي الذي يحملها أو ينتجها ("الإنسان"). ويحصل هذا النقل، بالنسبة لفوكو، في البعد القديم للتمثيل. فبالنسبة لعلم النفس على سبيل المثال، لا يتعلق الأمر بدراسة تشريح مراكز القشرة الدماغية للغة، وإنما بدراسة اشتغال الدماغ بكونه يحرر، بالنسبة للذات المتناهية **تمثلات** العالم والآخرين. كذلك لا يدرس علم الإجتماع مسارات التبادل أو ميكانيزمات توزيع الثروات بذاتها، وإنما "الطريقة التي يتمثل بها الأفراد والجماعات شركاءهم في التبادل" (ص.364). هكذا نفهم لماذا تشكل العلوم الإنسانية، بالنسبة لفوكو، مؤسسة ملتبسة بشكل عميق ومضطربة. إنها تحاول في الواقع أن تستعيد الميكانيزمات الإيجابية لتبادل الثروات والإشتغالات العضوية وأنظمة الإشارات من أجل أن تبرهن كيف بإمكانها أن تقوم من **أجل** "الإنسان" **وبه**. من أجل ذلك **فإنها تزيحها** نحو هذه البنية من المتناهي الأساسي الفلسفي الذي يقوم بحل كل معطى وضعي والذي يجعل كل موضوعية طبيعية بلا جدوى وغير متماسكة. إلا أن ما يتضمنه هذا النقل من مخاطر يتواجد في العلوم الإنسانية مقنعاً بادعاء

العلموية. يؤكد هذا الزعم نفسه بشكل غريب باللجوء إلى مفهوم التمثل الكلاسيكي (الذي تم تجاوزه). تأخذ العلوم الإنسانية **التمثل** موضوعاً لها، وتبدأ انطلاقاً من ذلك بتقييم الحتميات الطبيعية (التي يجري تحليلها بذاتها من قبل علوم مكوَّنة ومستقلة) بكونها متناهيات انسانية (مدروسة لذاتها في فلسفة الأساس). وتظهر العلوم الإنسانية إذاً في هذه الشبكة النظرية الكبرى التي تم نسجها في القرن التاسع عشر، كما لوأنها حشرية أو مرضاً مخيفاً إلى حد ما أو تمرين توازن ذهني خطر: فالعلوم الإنسانية بما يعينه فوكو لها من وضعية، هي علوم عرجاء بشكل أساسي.

4 . تاريخ سجال

لم يستطع الإعلان عن موت الإنسان، كما لم يستطع إرساء تاريخ للمعارف، حيث لا دور فيه لمبدأ التقدم المستمرمن قبل حقيقة أنجزها العقل، كما لم تستطع أخيراً نقد حالة الفراغ الذهني للعلوم الإنسانية إلا أن يثيروا صرخة عامة. وتتملك الأنتليجنسيا الباريسية حالةٌ من الغضب مع . استمرار فوكو في تسعير الجمر عبر متتالية من المقابلات. بإمكاننا إذاً أن نختصر موقفه على الشكل التالي: في مواجهته لكبار اكليريكيي الأنتروبولوجيا والمعنى والتاريخ التصالحي (**"جيل الأزمنة الحديثة"**، بين أمور أخرى، و**"أقوال وكتابات"** الجزء الأول الصفحة (514)[1] يطالب فوكو بعشق "النظام" والعلم –الجذل

[1] كل اسشهادات الفصلين الرابع والخامس مستمدة من هذا الجزء من الكتاب إلا في حالات استثنائية.

لهذا الفكر المغفل" (ص.515) الذي يخترقنا ويشكلنا، كما يطالب بالحق بأن نؤكد في وجه الإنسان "عقلاً تحليلياً معاصراً" (يمزج في معركة مشكوك بأمرها ليفي ستراوس Lévi-Strauss ولاكان Lacan وروسل Russel وهيدغر Heidegger). لقد تم تقديم سارتر بكونه، ومنذ زمن طويل، من يكيل بالمديح وبشكل سري على مذهب إنساني قديم وسخيف ورجعي[1]. لقد كان من مدرسة المعنى القديمة: فتعلقه الإنفعالي بالموضوعة الديالكتيكية وعشقه، الذي يذهب إلى حد الهوس، بالذات الحرة، يجعلان منه وبشكل نهائي "إنساناً من القرن التاسع عشر"، إنه الهيغلي الأخير و(...) الماركسي الأخير (ص.542). مما لا شك فيه بأن فوكو، السعيد جداً لاكتشافه بأنه قد نصب زعيماً للبنيويين (وحيث لم يفكر ولو للحظة بالإنتماء إليهم: لم تكن هذه الموضوعات الكبرى التي سوف نتناولها وبشكل عاجل – كما يقال عن حل كيميائي– كما لو أنها بنيوية، وبشكل بسيط، سوى هذا الأساس النيتشوي القديم الذي كان يُكتب عليه تاريخ جديد)، ينادي بصرامة البنى في وجه فتور"القلب" (الصفحة 517). ويُعلن "العمل السياسي" عن نفسه بشكل ثقيل الإلتباس: أي أنه يعلن وفي كل مكان عن عدم وجود "الإنسان" من أجل منع الخبث والتبريرات الإنسانوية الخاطئة التي كانت قد اعتمدت من جهة "أنظمة الغرب والشرق" (ص.516). إلا أن في هذه المحصلة التي تربط بقوة الصراعات الملموسة بما يسميه "البنية النظرية" (التي انطلقت

---

[1] "ما يغضبني في هذه الإنسانية هو أنها تحولت من الآن فصاعداً إلى واجهة يلجأ إليها الفكر الأكثر رجعية" (ص.517).

بفعل جهد صبور لفكر جديد "مناهض للديالكتيك" ص. 542) ما يجعلنا نحلم. ما ينبغي هو أن نعيد قراءة إجابة فوكو على السؤال التالي: "بماذا يعنينا كل ذلك؟" "في كل **العصور** كانت الكيفية التي يفكر بها الناس ويكتبون ويقيمون ويتكلمون (حتى بما يحصل في الشارع من محادثات وكتابات عادية)، وحتى الكيفية التي يحسون بها الأشياء، أي حيث تتفاعل كل حساسيتهم، كما كان سلوكهم، كانت كلها موجهة ببنية نظرية **أو بنظام**" (الصفحة 515). لم تكن هذه البنى فقط إذاً علامات استدلال نظرية أرسيت على حقل غير محدَّد من المعارف التاريخية، كما لم تكن هذه إنبناءات قليلة الصرامة لغبار الأرشيف[1]، بل إنها مدونة في كون العالم أو على الأرجح **في رأس الناس**. فليست الوثائق المنظمة هي ما يظهر إلى النور وإنما لا وعي الحياة الراهنة. بهذا تصبح معرفة **البنى** هي **معرفة** ما يدير أفكارنا وأعمالنا. لم تعد مهمة الأبحاث لتكمن في أن نجد مجدداً "**المعرفة**" (ص. 498) التي يضمرها أرشيف عصر من العصور. وإنما تكمن في صوغ "المعاينة" (ص.580-581) التي توجهنا بشكل سري. لكن هل تكفي معرفة ما هو نظام حياتنا لنتحرر منه؟ هكذا تصبح الأبيستيميه (épistémè) مزيجاً ملتبساً ومتفجراً من البنى التحتية ومن اللاوعي المتسامي مما يمسك بها الأركيولوجي من طرف اليد.

لا يقوم فوكو إذاً بما من شأنه أن يخفف من حدة السجال. يتهمه الشيوعون بأنه يلعب لعبة القوى المحافظة من خلال تنكره

---

[1] كما يؤكده في مقابلة أولى مع ريمون بلور (R.Bellour) (الصفحة 498-499).

للشروط الحقيقية للسيرورة التاريخية. ويطل سارتر إلى الواجهة: "لا يقول لنا فوكو ما هو الأكثر أهمية: ولنفهم من ذلك كيف يتم انبناء كل فكر إنطلاقاً من هذه الشروط. كما أنه لا يقول لنا كيف تنتقل الناس من فكر إلى فكر. ما كان ينبغي من أجل التوصل إلى ذلك هو إدخال البراكسيس (أي الممارسة) (praxis)، وبالتالي التاريخ، وهذا ما يرفضه بشكل دقيق (...). فالمستهدف هو الماركسية. يتعلق الأمر إذاً بتكوين أيديولوجية جديدة. إنها الحاجز الأخير الذي ما تزال البرجوازية قادرة على رفعه في وجه ماركس"[1]. بهذا فإنهم يتهمون من أراد في "**تاريخ الجنون**" أن يكتب حكاية العقل الغربي، مع التشديد عليها، من خلال العبور من أماكن حجز البرص إلى افتتاح "المستشفى العام " (الأوبيتال جنرال) و"تحرير" المجانين الغريب من قبل الثورة الفرنسية، يتهمونه بتجاهله للممارسة. كما كانوا يتهمون بتجاهل الممارسة أيضاً ذلك الذي كان يقرأ في كتابه "**ولادة العيادة**"، وبكل دقة، محاضر جلسات "الجمعية الثورية" بغية ضبط معرفة عيادية عن الإنسان. وكانوا يتهمون ذلك الذي **qui passait à son fil les essences des psychologues** **وعلاقة الإنسان بجنونه، بتخليه عن التاريخ**. إنما كان كافياً أن ينطلق النقاش في سكّته (أي التعارض المجرد بين البنية النظرية غير المتحركة وتاريخ الناس الملموس) حتى يكون بمستطاع غودار (Godard) أن يقوم بتصوير فيلم "الشينواز" (الصينية) مؤدياً بذلك إلى إمطار البيان الكريه- الذي

---

[1] إجابة جان بول سارتر في "لارك"(L'Arc) ، العدد 30 من عام 1966 .

يتهم البنيوية بكونها مناهضة للثورة وذات طابع رأسمالي جديد- بالطماطم. سيكف فوكو فيما بعد عن الكلام لينشغل بفهمه لذاته مشككاً بما فرض عليه من انتماء، وبما قبل به في لحظة من اللحظات، من البنيوية. وسيهرع كانغيلهم (G.Canguilhem) لنجدة تلميذه السابق: إنه يتوجه في سياق مداخلة صارمة حول كتاب "**الكلمات والأشياء**"[1] إلى المتهمين مطالباً إياهم بأي حق يقيمون هذه الجداول من التراسل بين المواقف النظرية والصراعات السياسية، ومذكراً "أولاد الوجودية" الأبرياء والمطيعين بأن من يدافعون حالياً عن الحرية والكمال الإنساني لم يعرفوا دائماً المعنى المباشر للتاريخ، كما لم يعرفوا الإلتزام بالعمل الملموس في الوقت الضروري، أي عندما كان كافاييس (Cavaillès) يضحي بحياته من أجل المقاومة.

5 . الممارسات الإدراكية النظرية

لقد استمرت المشكلة التي تواجه فوكو بكونها وإلى حد كبير مشكلة النتائج المترتبة على مبادئه النظرية القارصة. ما كان يوجه إليه وبشكل خاص من اتهام هو تجاهله لبعد الممارسات وبأنه لم يأخذ بعين الإعتبار أبداً إلا التنظيم الداخلي الوحيد لينابيع المعارف الإدراكية النظرية. تشكل "**أركيولوجيا المعرفة**"[2] وبشكل دقيق، الرد على هذه التهجمات، أعني على المحاولة السياسية لتفكر التمفصل بين خطابات المعرفة والممارسات الخارج- إدراكية نظرية.

---

(1) "كريتيك"، رقم 242 (حزيران – يونيو 1967)، ص. 599-618.

(2) غاليمار، 1969.

بإمكاننا إدراك ذلك من خلال دراستنا، في مقالتين، للمفاهيم الكبرى **لأركيولوجيا المعرفة**[1]، أي لهذا الخطاب في الطريقة التاريخية.

لقد طرحت هيئة تحرير **مجلة"أسبري"** (Esprit) على فوكو عدة مسائل. ولقد احتفظ فوكو بواحدة منها: "أفلا ينـــزع الفكر الذي يدخل إكراه النظام والإنقطاع في تاريخ الفكر، كل أساس لتدخل سياسي تقدمي؟ أفلا يصل إلى الثنائية التالية: إما قبول النظام أو الدعوة إلى الحدث البربري، أي ظهور العنف الخارجي القادر لوحده على قلب النظام؟" (ص. 673). هذه هي المسألة التي قرر فوكو مواجهتها، وبدون مواربة، في مقالة طويلة. وسوف ينشرهذه المقالة في شهر أيلول- سبتمبر من عام 1968. وبعد أن كان قد تم إنذاره بشكل فجائي في إطلاق الرهان السياسي لكتاب "**الكلمات والأشياء**" إن كان ثمة وجود لمثل ذلك، يعترف فوكو في هذا التساؤل (الذي كان بإمكانه الظهور بكونه ملحقاً إلى حد كبير قياساً بأهمية المشاكل الأبيستيمولوجية التي يطرحها الكتاب الذي جرى تفحصه) بـــ "مسألة تبلغ في عمقها المبادرة التي هي مبادرتي" (ص.694). يبدأ فوكو بتصحيحات تتعلق بالمصطلحات في الميادين المختصة بالمعرفة: لا يمكننا أن نتكلم، إن أردنا فهم عمله، عن **نظام** وإنما عن تعددية أنظمة، كما لا يمكننا التحدث عن تاريخ "للفكر" وإنما عن تاريخ للخطابات. لا تلامس هذه الإيضاحات العالمة أيضاً

[1] يتعلق الأمر بـــ **"إجابة حول مسألة"** و بـــ **"حول أركيولوجيا العلوم"** (الصفحات 673 – 696 و 696 – 731). أي لهذا الخطاب في الطريقة التاريخية.

ما هو أساسي: أي مشكلة الرهان السياسي. يحاول فوكو أن يشرح ما يشغله بقوة منذ "**تاريخ الجنون**" ليجد إذ ذاك ومن أجل تحديد مؤسسة قديمة، كلمات جديدة، كما يجد بشكل خاص خطة للهجوم المفهومي غير المسبوق: أي **وجود الخطابات**. فالمشروع الذي تم تقديمه هو كتابة تاريخ للمعارف يرفض اعتبار الخطاب النظري بمجرد مساحة لتسجيل خيارات الناس الواعية، أو بمجرد مساحة أيضاً للتعبير الأيديولوجي عن ممارسة إجتماعية أولية (كما يرفض كذا طريقة تسعى إلى اختزاله بمجرد ترجمة لفظية لأنشطة روحية أو مادية تستنــزف كل فعالية خاصة به باستثناء فعالية الإظهار أو الإبراز). ما يسعى إليه فوكو هو عكس ذلك، أي أن يتم تفكر الخطاب كوجود أو كحدث أو **كممارسة** تنتظم تبعاً لقواعد (قواعد من شأنها أن تشكل المواضيع والمنطوقات أو **المفاهيم**...). **في** العنصر الذي يخلق التآلف في **الممارسة** تستطيع الخيارات السياسية والخطابات النظرية **أن تتواصل بشكل مباشر** دون العبور بهذه الوسائط الغامضة التي يتم استدعاءها بشكل منتظم والتي تتمثل في "التأثيرات" و"التحديدات" و"الوحدات التعبيرية". ما يكتبه ميشال فوكو في "**ولادة العيادة**"، على سبيل المثال، هو كيف استطاعت الثورة الفرنسية أن تقلب وبشكل مباشر قواعد تشكل الخطاب الطبي فارضة عليه أهدافاً جديدة وشروطاً جديدة للنطق في المؤسسة: أي ممارسة إدراكية نظرية جديدة. **إنها المرة الأولى** التي يشير فيها فوكو إلى عمله بكونه دراسة "لقواعد تشكل" الخطابات محدداً الخطاب وبشكل قاطع بكونه "ممارسة". لم تعد مهمته لتستنفذ في البحث عن

تجربة سابقة وأساسية (**تاريخ الجنون**) أو عن استعداد مغفل وأولي للمعارف (**الكلمات والأشياء**): إنه يجهد على الأرجح في العمل على تحديد قواعد التشكل الملازم لخطابات المعرفة[1] بكونها ممارسات منظمة بقواعد. مع ذلك ما تبيِّنه الأبيستيميه في كتاب "**الكلمات والأشياء**"، بالنسبة للممارسات الإجتماعية، عن استقلالية نسبية صارمة"[2].

في المقابل، ما كان فوكو يستدعيه في "**تاريخ الجنون**" و"**ولادة العيادة**" هو التاريخ الإجتماعي والسياسي من أجل ضبط تحولات خطاب المعرفة (علم نفس الأمراض العقلية والطب). مع أن ما ينبغي طرحه من سؤال، ودون مواربة، هو التالي: هل تحدد المعرفة بممارسات إجتماعية أم بتنظيم بنيوي من غير الممكن تخيله؟ تشكل الأجوبة المقدمة إلى مجلة "أسبري" أو إلى "منتدى الأبيستيمولوجيا" مفتاح الحل. النقاش الدائر هو نقاش مغلوط لأن

---

(1) بهذا يحدث فوكو القطع مع المؤسسة ذات الطابع المتسامي. فالمتسامي يحدد فعلاً، بالنسبة للمعرفة شروط إمكانية لا يمكن اختزالها بلعبة الممارسات الإجتماعية، وهي مستقلة بشكل صارم: من المستحيل في هذا الإطار ربط المعرفة بالممارسات الإجتماعية على المستوى الداخلي. مع ذلك لا يتم هذا الرفض للمتسامي لمصلحة مادية تاريخية أورثوذكسية (حتى ولو كان الخطاب النظري مميزاً "كممارسة"). يجب ألا نفهم العلاقة corrélation بين المعرفة والسياسة بالفعل كعلاقة سببية ذات اتجاه واحد(المعرفة المحددة بالإجتماعي...) بل إنها تردنا إلى لعبة منظمة من الممارسات وحيث يحتفظ فيها الخطاب بدينامية خاصة به وسط ممارسات أخرى (سياسية وإجتماعية).

(2) وقد كانت توصف كما لو أنها متسامية transcendantal وبلا ذات وأحياناً فريسة تحولات غامضة.

المسألة المطروحة بالنسبة للخطاب لم تكن أبداً في تحديد شروط إمكانيته الشكلية ولا في تمييزه كأيديولوجيا تردنا إلى ممارسات إجتماعية. ما كان يتم البحث عنه هو قواعد تشكل الممارسات الإدراكية النظرية. فقواعد تشكل الخطاب النظري هذه تلعب دوراً – وبدون أية أسبقية منطقية– في ما هو لصيق بكمون المعرفة (ولا علاقة لذلك بالتسامي)، كما أنها تتمفصل على الممارسات الإجتماعية (دون أن تُختزل بها: وليس ذلك من الأيديولوجيا).

ما يحاوله فوكو إذاً بإدخاله للعبة جديدة من المفاهيم هو أن يتصدى لقراءة بنيوية لكتاب"**الكلمات والأشياء**" (مما تسمح به حرفية النص) دون الوقوع رغم ذلك في مادية تاريخية أورثوذوكسية. وهو يجهد في منع هذا الإتجاه المعاكس (مما يعد بذرية واسعة من الخلافات) الذي يرى في عمل فوكو التأكيد على استقلالية إنفصامية للخطابات النظرية غير القابلة للإختزال بكل ممارسة(براكسيس) والخاضعة لإكراه نظام وحيد أبكم يحدد منها الأشكال. إذا كان من شأن هاتين المقالتين أن تبينا كل عملية خلق مفاهيم "**أركيولوجيا المعرفة**" و"قواعد الشكل" و"الممارسات الإدراكية النظرية إلا أنهما تلقيان على هذا الكتاب المتقشف إضاءة لا بد منها لتعطياه **المعنى**: من مثل صياغة أدوات التحليل التي تسمح بتفكر الخطاب كممارسة منظمة **بقواعد خاصة** بين ممارسات أخرى؛ ومن مثل محاولة إيجاد طريق ثالثة بين المتسامي والأيديولوجي من أجل وصف خطاب المعرفة كممارسة ذات قواعد مستقلة نسبياً، دون أن تكون **مستقلة**

بشكل مطلق، وقابلة **للإختراق**، حتى في مقاومتها للتحولات، من قبل ممارسات تاريخية.

ينسحب فوكو إذاً من اتهامه باللاسياسي وبجهله المطبق للبراكسيس التاريخي، بعملية عجيبة: أي بجعله الأرشيف سياسي. ما يقتضيه الأمر هو تناول الخطاب في بعده كوجود وكممارسة وكحدث. إنما بهذا التوجه يكون فوكو قد ضاعف الخلافات بدل أن ينهيها: لأنه وبدلاً من أن تدرك الإنتقادات هذا التسييس للأرشيف كمحاولة لمفصلة البعد الإدراكي النظري على ممارسات إجتماعية، فإنها سوف تفهمه كمصادرة لكل ممارسة في الخطاب (كما لو أنه لا يمكن لأي شيء أن يحصل حقاً إلا في الأرشيف).

الفصل الثاني

السلطة وكيفية الحكم

I- إرادة المعرفة

1. أصول تحديد الخطاب

بعد تعيينه أستاذاً في "الكوليج دي فرانس"، أحس فوكو بالحاجة إلى تلخيص المكتسبات النظرية الأساسية "**لأركيولوجيا المعرفة**"[1] وانطلاقاً منها إرساء مبادىء ملموسة في الطريقة. هكذا حاول في "**نظام الخطاب**" (أي في ما شكل الخطاب الإفتتاحي الذي كان قد ألقاه في 26 كانون الأول- ديسمبر من عام 1970) صياغة المحاور الكبرى للبحث، ودائماً إنطلاقاً من إشكالية الخطاب بكونه حقل وجود مغفل، بحيث لا تجد فيه الذات الفلسفية صغارها. تعلق

[1] غاليمار، 1971.

الأمر في المقام الأول، بعرض مفصّل لكل الإجراءات التي تؤدي إلى تجنب كل السلطات ومخاطر الخطاب (مأخوذاً ببعده المادي والحدثي). سوف نميز من جهة (ص.11-23) الإجراءات الخارجية لاستبعاد - المحظور: فالمناطق، كالجنس والسياسة، تخضع لأنظمة الكلام الشديدة الإكراه، المشاطرة والرمي: أي الفصل بين العقل والجنون الذي يتم به دائماً خنق كلام المجنون في بعده الخاص، التعارض بين الخطأ والحقيقي: فالحقيقة هي أن نضع دائماً العنف الذي نفرضه على الأشياء موضع التطبيق، - ومن جهة أخرى، الإجراءات الداخلية (الصفحات 23-38) للتقييد- أي النقاش الذي يتفكر الخطاب بكونه بجرد مساحة لتسجيل معنىً صاف، تصور المؤلف[1] الذي هو بمثابة مبدأ حشد كتلة وثائقية مشتتة؛ وقواعد فروع العلوم (التاريخ، البوتانيك الخ...) التي توزع الخطابات وفقاً لألعاب محددة للحقيقة. يأتي فوكو أخيراً على ذكر (ص. 38-47) **الطرائق** التي تنظم هذه المرة ذوات النطق والتملك الإجتماعي للخطابات (مانعة أياً كان من الإمساك بأي خطاب، هذا ويقف النظام التربوي[2] في قلب هذه الأصول)، والموضوعات الفلسفية (الذات المؤسسة، التجربة الأصيلة، التوسط العالمي) التي تُستخدم كضمانة نظرية سيدة لمجموع طرائق تقييد الخطابات. **يتعلق** الأمر هنا

(1) يبقى النص الأساسي حول هذه المسألة: ما هو المؤلف؟ "**أقوال وكتابات**" الجزء الأول ص. 789 -821.

(2) حول شجب النظام التربوي كنظام استبعاد يراجع "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني (الصفحات 185-187 و 224-225 و 786- 788).

أم هناك إذاً وبشكل دائم بتحاشي مادية الخطابات، وبعدم استمرارية موسومة بعقبات الإنفجارات الإدراكية النظرية، وبتعددية لا يمكن اختزالها بأحداث الكلام. هذا لأن الخطاب بكونه مساحة مغفلة ومشوبة بالفراغات مرتبط أخيراً وفي الآن ذاته بشكل مباشر بالممارسات التاريخية ولم يعد بإمكانه أن يستبدل بالذات الواعية بكونها نصاباً مؤسساً. كما لا يمكنه أن يستبدل بالوحدة المرصوصة لأصل يأمره بالإنتشار الزمني المنظم. لقد انكتب كل التاريخ التقليدي للمعارف في إنكار الضرورة البيضاء وفي نفي المادية الخطرة، وفي نفي الصدف المثيرة للقلق لهذا الخطاب الذي لا وجه له. وخلافاً لذلك سيحاول "علم نسب" المعارف أن يعيده إلى وجوده الخاص بحيث لا يمكن اختزاله بالمحصلات الأنتروبولوجية.

لقد تم تقديم محاضرات فوكو الأولى في "الكوليج دي فرانس" بكونها التطبيق الملموس للمشاريع النظرية التي كانت المحاضرة التأسيسية قد أظهرت منحاها السلبي.

2 . إرادة المعرفة من أرسطو إلى نيتشه

لقد سمح موضوع "**إرادة المعرفة**" لفوكو بتفكر لعبة الحقيقة بكونها نظاماً للإستبعاد وبإظهار وجه الظل فيها. لم تشكل فكرة الحقيقة هذه كمؤسسة استبدادية موضوعاً للتفكر من قبل الفلسفة. حتى أن مجمل الفلسفة ومنذ أرسطو، ترتكز بالنسبة لفوكو وبشكل دقيق، على التنكر لهذا البعد. في تحليله للأسطر الأولى من كتاب "**الميتافيزيق**" (المحاضرات الأولى لعام 1970-1971) عند أرسطو،

يصف فوكو التجاوز المتعمد لمصالح الجسد والنسيان الفعال للموضوع المأساوي لمعرفة محظورة وخطيرة من الموضوعة السفسطائية للخطاب كوسيلة نضال، بكونها الوجه الآخر لتصنيف الرغبة الطبيعية والعالمية والمجردة عن المصلحة (والتي أصبحت حاضرة بمجرد ممارسة النظر). **لقد** افتتح أرسطو الفكرة (الوهم؟) الفلسفية للحقيقة، والتي هي أبعد من أن تكون استمراراً لعلاقات القوى، بكونها تفكر نفسها محاولة سلمية للتكيف التام مع مضمون ملموس.

سيعود الأمر لنيتشه في كسره لسيطرة هذا النمط الفلسفي من حقيقة حيادية، وذلك من خلال إظهاره لأربعة مبادىء: مبدأ البرانية (أي أن المعرفة تخفي وراءها شيئاً آخر غير المعرفة: أي لعبة الغرائز الإستبدادية)، ومبدأ التخيل (الذي يعتبر أن الحقيقة ليست سوى حالة خاصة جداً من الخطأ العام)، ومبدأ التشتت (حيث لا ترهن الحقيقة بوحدة الذات وإنما بتعددية محصلات تاريخية)، ومبدأ الحدث (حيث لا تحدد الحقيقة بمجموعة من المعاني الأصلية وإنما تشكل في كل مرة اختراعاً فريداً).

3. الممارسات القضائية في اليونان القديمة

هذه القفزة النظرية من حقيقة يطلق عليها المبين (apophantique) (أرسطو) إلى نمط جديد من الحقيقة (نيتشه)، هي ما يحاول فوكو الإمساك به طوال محاضراته لعام 1971، بكونه حقيقة مقلوبة في

تاريخ القانون اليوناني[1]. كان الخطاب اليوناني بالنسبة لفوكو، ومنذ الزمن الغابر[2]، مكاناً لتأكيد الحقيقة. إلا أن تأكيد الحقيقة هذا لم يكن ليعني، في لحظة التسوية القضائية لجرم ما، النطق بما كان قد حصل بالضبط (هل كان قد وقع خطأ أم لا، ومن هم الذين اقترفوا هذا الخطأ؟)، وإنما كان يعني أن نفتح للفريقين المتنازعين مكاناً **للمخاطرة**. ما كان يعنيه قَسَمُ اليمين خلال المرافعة القضائية هو التعرض لغضب الآلهة المستقبلي. لم تكن ممارسة العدالة إذاً لتعني تحديد ما كان يحصل فعلياً والبحث عند الحاجة عن شهود عيان وإنما كانت تعني تعريض المدعين (وأكاذيبهم المحتملة) لغضب الآلهة. بكلام آخر لم يؤسّس النظام القضائي الغائر في القدم على تحديد **أدلة** الحقيقة وإنما على إرساء **اختبار الحقيقة**. على الحقيقة أن تنفجر بمناسبة اختبار القوة.

ما سوف تتطلبه ممارسة العدالة في اليونان الكلاسيكية وفي وقت لاحق (عندما يتعلق الأمر بإرساء الحقيقة بهدف إصدار الحكم) هو **وجود الشهود الذين رأوا**. لقد استُبدل شحوب الواقع الملاحظ في سير الدعوى ببرق الحدث. ولقد حمل أوديب، ملك

---

[1] يراجع ملخص المحاضرات: "**إرادة المعرفة**" ("**أقوال وكتابات**"، **الجزء الثاني**، **الصفحات** 240-244. كما يراجع أيضاً الصفحات 555- 556). نعود لنقع على أثر هذه الدراسات في المحاضرة الأولى من متتالية من المحاضرات غير المنشورة والتي كان قد تم تقديمها في لوفان في الثمانينيات ("**الصنع السيء والقول الحقيقي. وظائف الإعتراف**").

[2] المراجع الأساسية هي الأغاني 18 و23 من الإلياذة ومقطع من أعمال وأيام هيزيود (Travaux et les jours d'Hésiode).

سوفوكل[1] أثر التحول الذي عرفته العدالة الإغريقية، من خلال بحثه القلق عن الشهود في مقتل لايوس (Laios). لكن ما كانت تتضمنه تراجيدية سوفوكل، بنظر فوكو، هو أيضاً أثر التحولات الثقافية الكبرى: أي تنضيد فئة غير النقي على فئة الجريمة وعلى مطلب النقاء الأساسي لمن يرغب في الوصول إلى معرفة نظام الأشياء، وأخيراً المطالبة بسلطة غير استبدادية على الناس (بهذا المعنى تكون قد تمت إدانة شكل المعرفة- السلطة المتجسدة بالمستبد أوديب). لقد خدع فرويد عندما ظن بأن أوديب الملك كان يتكلم عن الأشياء العالمية للرغبة: ما كان ينبغي هو أن يرى في ذلك حكاية أشكال تاريخية مأخوذة بتأكيد الحقيقة. بهذا المعنى يكون أوديب ملك سوفوكل قد أطلق نظام الإكراهات الجديد والكبير، والذي يميز الخطاب الحقيقي في الغرب: الخطاب المرتكز على الذكرى الصافية لمضمون نظري أولي والخطاب المرتبط بنقاء الذات التي تنطقه. فالحقيقة الفلسفية هي إبنة الممارسات القضائية. هذه الكيفية في طرح الممارسات الإجتماعية بكونها حاضنات- مولدة لطرائق الفكر هي ما ميز ولزمن ما البحث المرتكز على النسب عند فوكو.

---

[1] يراجع حول هذه المسألة كتاب "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني، الصفحات: 555-570. سيتناول فوكو ولمرة جديدة تحليل أوديب — الملك. كان ذلك عام 1980 (محاضرات 16 و23 كانون الثاني - يناير و1 شباط — فبراير). لم يكن ذلك كدراسة لأنظمة إكراه الخطاب الحقيقي وإنما أنظمة إصدار الأحكام.

4. ولادة التحقيق في الغرب

هذا العبور في المرافعة القضائية اليونانية من حقيقة غابرة، هي بمثابة اختبار وعلاقة قوى، إلى حقيقة كلاسيكية تتجسد في مضمون حساس- تتم ملاحظته وتصديقه من قبل شاهد- هو ما يعود فوكو ليقع عليه مجدداً خلال أبحاث السنة التالية (1971-1972) في تاريخ القرون الوسطى الأوروبي[1]. يرهن القانون الجرماني القديم، مما فرض نفسه في أوروبا من القرن العاشر إلى القرن الحادي عشر، عملياً تسوية النـــزاع بعلاقات القوى (يراجع الأوردالي l'ordalie). لا يتعلّق الأمر أبداً بالتحكيم وإنما بالإنتقام والتعويض العسكري عن خطأ. فالعمل على تفجير الحقيقة في الإختبار القضائي هو العمل دائماً على تفجير القوة: يحقق الإنتصار من يتمتع بدعم إجتماعي مهم ومن يتحمل التعذيب بشكل أفضل الخ... فالمعركة هي من يقرر العادل والحقيقي.

في القرن الثامن عشر ظهر شكلٌ جديد من العدالة من طراز تلك التي ترهن الحكم بالشهود **وبتحقيق مسبق**[2]. لقد ربط فوكو ثورة القانون هذه بتشكل المونارشيات الكبرى الأولى خلال القرون الوسطى. فما كان يؤدي إليه تمركز الثروات والأسلحة بين أيدي سلطة الدولة السيدة والمركزية هو مصادرة هذه الدولة للسلطة

---

[1] نقع على نظرة خاطفة لمثل هذه التحقيقات في محاضرة قدمت عام 1973 في البرازيل (وأعيد نشرها في "**أقوال وكتابات**" الجزءً الثاني، الصفحات 571- 588)، كما في الصفحات الأخيرة من "**إرادة المعرفة**"،إنما بشكل ايحائي.

[2] حول التحقيق يراجع أيضاً "**الرقابة والعقاب**" (غاليمار، 1975)، الصفحات 39- 46.

القضائية (التي تؤمن انتقال الثروات). لم تعد المونارشية قادرة على تحمل ممارسة العدالة بكونها حرباً ممتدة بين فريقين. إذ ذاك يلجأ السلطان إلى نمط قديم من الرقابة الأكليريكية بغاية إرساء قواعد قضائية جديدة: أي التفتيش أو التحقيق الإداري الذي كان يمارسه رجال الكنيسة خلال زياراتهم للرعايا أو الطوائف. وسوف يسترجع مدعي عام الملك من الكنيسة طرائقها في التحقيق بغاية الحكم في الجرائم وبغاية فرض تحكيم السلطان في كل مكان، ولصالح هذا الأخير. هذا الشكل الغالب من المعرفة هو ما سوف يقودنا (في تعارض مع دوغمائيات الجامعة المتوسطية) من المؤلفات الموسوعية لعصر النهضة إلى المذاهب الأمبيريقية للقرن السابع عشر، هذا التقليد الكبير المتعلق بالتحقيق والذي ستتطور على خلفيته كل علوم الطب والنباتات وعلوم الحيوان الخ... وهذه الطرق التي ستقدم نفسها بكونها التأكيد السيادي للعقل الأمبيريقي. وتجد هذه العلوم والطرق شرط ولادتها في تجلي دولة سيدة تفعل تقنيات التفتيش القديمة لمصلحتها.

II - مجتمع الضبط المسلكي

1. تقنيات العقاب

يتحدث فوكو عن أربعة نماذج كبرى من نماذج المجتمع العقابي[1]: المجتمعات التي تقوم على الإستبعاد (النفي الإجباري

---

[1] حول تنميط المجتمعات العقابية يراجع "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني، الصفحتان 203-204 وكذلك الصفحات 297 و 319 و 456 - 457 ومحاضرات 3 كانون الثاني- يناير لعام 1973 و 28 كانون الثاني - يناير لعام 1973.

للمدان المطرود من أرضه الأصلية)، المجتمعات المنظمة على التعويض (أي أن العدالة تأخذ شكل التعويض عن الجرم)، المجتمعات المنظمة للعقاب إنطلاقاً من الوشم (بمعنى أن الجسد الخاضع للتعذيب هو من يحمل فعلياً آثار العقاب)، وأخيراً المجتمعات التي ترتكز على التوقيف (السجن). تظهر هذه الأصول العقابية في كل مرة شكلاً مجدداً من أشكال السلطة. لا يتعلق الأمر، بالنسبة لفوكو، في مساءلة أنفسنا عن الميكانيزمات العقابية المعطاة: من أية نظرية عقابية أم من أي نظام للتمثلات أم من أية حساسية جماعية أو أيضاً من أية بنية اجتماعية هي الإستنتاجات أو النتائج؟ وإنما: في أية تكنولوجيا عامة للسلطة تندرج هذه التقنيات العقابية؟

بإمكان **التقنيات** أن تتغير أو أن تتطور، إنما يمكن أيضاً لنقطة تطبيقها أيضاً أن تتحول[1]. لم يعد يكفي بمجرد التساؤل عن "كيف نعاقب" حتى نفهم التحولات في أشكال السلطة. ما يلاحظه فوكو هو أننا نعاقب اليوم **الفرد** أكثر مما نعاقب **الفعل**. لقد تمثلت المشكلة الكلاسيكية عند القاضي بما يلي: هل اقترف المتهم فعلاً ما نتهمه به من خطأ، كيف ومن الذي رآه؟ إنطلاقاً من ذلك منذ متى يسقط العقاب الموافق للجرم المقترف. لم يعد بإمكاننا اختزال ممارسة العدالة، بالنسبة لفوكو، في إرساء مسؤوليات الفاعل فقط: "هل

---

[1] حول تحول موضوع التقنيات الجزائية ومعناه (مشكلة الفرد كمعطى بسيكولوجي للمحاكمة وكهدف للسجن في سيرورة التطبيع) يراجع "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني، الصفحات 396 و 464 و 592- 593 و 667- 668 و 717 و 724 و 742 والجزء الثالث، الصفحات 294 و 378 و 462 و 507 ويراجع " **الرقابة والعقاب**"، الصفحات 15- 28 .

اقترفت فعلاً ما يتم اهامك به؟" وإنما بـــ "من أنت؟". لم يعد بإمكان العدالة أن تظهر (وهذا ما هو صحيح بشكل خاص في القضايا الجزائية) إلا مسلحة بجيش من الحقائق السيكولوجية. من هنا الدور الذي تلعبه "الظروف المخففة" أو الظروف المشددة في الحكم، والتي تبدو وكأنها تصيب بالعطل حتى طبيعة **الفعل**. ومن هنا كان تخفيف ما هو ممكن من العقوبات وفقاً للمسلكية المتبعة داخل السجن.

فالمادة 64 القديمة من قانون العقوبات تنـــزع مسؤولية الفاعل لجرم مقترف في حالة الخبل. لا يمكننا أن نكون في الوقت نفسه مجرمين ومجانين. مع ذلك وفي الممارسة لا يطلب القاضي من عالم النفس الخبير: هل المتهم مجنون أم لا، أعني مسؤولاً، إنما يطلب منه هل المتهم خطير أم لا. هل هو قابل للشفاء أم لا؟. لا يستدعى عالم النفس إذا ليقرِّر في مسؤولية أم عدم مسؤولية المتهم عن الأعمال الجزافية (**forfait**)، وإنما ليقدر احتمالات الأفعال وإمكانيات السلوك. أخيراً لم نعد نحكم الفعل وفاعله. إننا نحكم فرداً تندرج جرائمه في حقيقة سيكولوجية تم الإعلان عنها من قبل الخبراء. لم نعد ندين اغتصاباً وإنما ندين منحرفاً. لم يعد القضاء الجزائي ليعاقب إذ ذاك إلا بالرجوع إلى عناصر المعرفة: فهذا القضاء ليس فقط نصاباً عقابياً وإنما يريد أن يشتغل **على الحقيقة**. فقرار القضاء يتحاشى استنسابيته من خلال اندراجه في علموية مطلوبة دائماً وبشكل متزايد. لم تعد العدالة الحديثة لتعاقب أخيراً الفعل، أي المخالفة، وإنما فردانية سيكولوجية واحتمالية السلوكيات والغرائز وقضايا اللاسوية، أي

حالة الخطورة[1]. لم نعد نعاقب الجرم وإنما الروح المجرمة. فولادة هذه الروح، إنطلاقاً من تكنولوجية سياسية للأجساد، هي ما يسعى فوكو إلى تبيانه.

2. لغز السجن

يجد تساؤل فوكو نقطة انطلاقه في ما عرفه السجن من توسع في نظام العقوبات، على الأقل بالنسبة لمجتمعاتنا الغربية. فمن مغتصب الأولاد مروراً بسارق الأموال الكبير ووصولاً إلى من يرتكب جنحة صغيرة، كلهم يحكمون بنفس العقوبة: إنها عقوبة السجن. فكيف استطاع السجن أن يفرض بداهته الجزائية؟ في فرنسا النظام القديم، على سبيل المثال، لم يكن الإعتقال يشكل عقوبة بذاته وإنما وسيلة فقط للتأكد من جسد المتهم. ويبقى قانون سيربيون (Serpillon) الجنائي على هذا المستوى أمراً مثالياً: "لا ينظر إلى السجن كعقوبة في قانوننا المدني". بعد خمسين عاماً أصبح السجن تقنية عقابية مطلقة تقريباً. عام 1831 صرح رميزا (Rémusat) في مداخلة له أمام مجلس النواب بما يلي: "ما هو نظام العقوبة المقبول به من قبل القانون الجديد؟ إنه السجن بكل أشكاله". ففي نفس الوقت الذي كنا نلاحظ فيه – أي في النصف الأول من القرن التاسع عشر– توسعاً انتصارياً لهذا النمط العقابي، كنا نلاحظ كذلك استنكاراً لمفاعيله:

---

[1] حول حالة الخطورة يراجع "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني، الصفحات: 593 و 664–665 . ويراجع الجزء الثالث، الصفحات 295 و 308 و 341–343 .

كنا نعرف بأن السجن يخلق القسوة وبأنه يمنع كل إعادة إندماج لمن يخرجون منه[1].

وقد أصبح غموض السجن أكثر كثافة مع ما طال نظرية القانون الجزائي من تحولات كبرى في نهاية القرن الثامن عشر[2]. هكذا نقع عند مؤلفين، من أمثال بيكاريا (Beccaria) أو بريسو (Brissot)، على تحديد جديد للجرم كجريمة، أي كقطيعة للقانون المدني، دون الرجوع إلى أي خطأ معنوي أو أية خطيئة دينية. ولقد بدأ التفكير بالجرم بكونه ضرراً إجتماعياً (لم يعد يعتبر تدنيساً)، وبالمجرم بكونه عدواً للمجتمع. هذا التحديد الداخلي الجديد (دون الرجوع إلى قيم أخلاقية متسامية) للجرم من قبل منظري عصر الأنوار الحقوقيين أدى في سياقه إلى إعادة تحديد العقوبات، واضعاً نصب عينيه المنفعة الإجتماعية. فما تخيله هؤلاء المنظرون المحدثون من عقوبات تمثل، على سبيل المثال، بالنفي وبإهانة الشرف وبعمل السخرة وبعقوبة الإهانة بإهانة مثلها. فما كان يؤخذ في كل مرة في احتساب العقوبات هو المثالية (أي أن ما ينبغي هو أن يكون تطبيق العقوبة عاماً بهدف إحباط الجرم كميول محتملة) وإرساء التعويض

---

[1] حول الإنتقادات الأولى للسجن يراجع كتاب "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني، الصفحات 458 -459 و 742.

[2] حول إسباغ الطابع الإجتماعي على العقاب وفن العقاب في عصر الأنوار، يراجع "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني، الصفحات 461- 463 و 589 – 592 و 726. يراجع كذلك محاضرة 24 كانون الثاني – يناير من عام 1973 ويراجع "**الرقابة والعقاب**"، الصفحات 92- 134.

الإجتماعي لما سببته الجريمة. وتترك التقنية العقابية نفسها للفهم بكونها تلعب دورها على مستوى **التمثلات**: إنها تقنية التمثلات الهادفة، من خلال مشهد للعقوبات يدفع باتجاه الفضيلة والإتزان، إلى إحباط الإرادات الجرمية المترددة.

هكذا حصل التعارض بين هذه التقنية العقابية وبين طقوس التعذيب القديمة[1]. من المؤكد بأننا نقع في التعذيب على نفس فكرة علنية العقاب: أي على المشهد العام للألم. كما نجد فيه أيضاً مفهوم التعويض عن سيادة جريحة، إنما ليست السيادة الشعبية الجديدة المحددة في العقد. فالملك هو من كان يجد نفسه مُهاناً وكان ينتقم لنفسه من هذه الإهانة بإبراز قوته بشكل قوي جداً. وكان من شأن الجسد المعذب والمتألم أن يُظهر حقيقة الجريمة المقترفة وأن يُظهر أيضاً السمو البشع لقوة الملك الذي وجد نفسه مجروحاً بالجريمة .كان من شأن هذا الطقس العقابي أن يمشهد – تبعاً لفوكو– انتقام الأمير الرمزي والجسدي من المجرم المثير للقرف[2]. رأينا كيف تمثلت التطورات الراهنة لنظريات العقد ومفهوم السيادة فكرة الجريمة بكونها تشكل قطيعة مع الميثاق الإجتماعي وليس انتهاكاً مادياً لجسد الأمير. إنطلاقاً من ذلك جرى تفكر العقاب بكونه إرساءً مجدداً للعام

---

[1] حول التعذيب كعقاب يراجع "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني ، الصفحات 618 و 716 و726–727 و 794 و 798 (ويراجع "**الرقابة والعقاب**" ، الصفحات 36 –62).

[2] كان المشهد الخاص بأحداث الرعب وفي الآن ذاته مناسبة الشعب في التعبير عن رفضه للسلطة ومناسبة لتحويل الضحية المعذبة إلى شهيد. (يراجع "**الرقابة والعقاب**"، الصفحات 63– 72).

وبكونه بناء ما تمت الإساءة إليه من منفعة إجتماعية. في إطار هكذا تحليل لم يتم إذاً ذكر السجن أبداً.

مع ذلك أصبح السجن في القرن التاسع عشر، الميكانيزم العقابي الغالب وسوف لن يبقى شيءٌ من كل هذه المشاريع الإصلاحية الجزائية، كما لن يبقى شيءٌ من كل هذا الفن من فنون العقاب، مما كان قد تم تشييده خلال العديد من السنوات: سيفرض السجن نفسه برتابته المكفهرة والإستبعادية. لم يعد انتظام السجن قائماً حول المنفعة الإجتماعية وإنما حول رقابة السلوكيات الفردية وإصلاحها: كان الوجود الكثيف للسجون في فرنسا مثيراً للدهشة، سيما مع الإرتباط المستمر لعملية السجن بفكرة الإستنساب وإساءة إستخدام السلطة الملكية (كانت تتم ممارسة الإعتقال في النظام القديم بناءً على إبراز رسالة موقعة من الملك). فكيف نفسر إذ ذاك أن يكون السجن قد أصبح وبشكل سريع **وطبيعي** جداً وسيلة العقاب الوحيدة؟ هل ينبغي اعتبار هيبة أنماط السجون الكبرى، من طراز تلك المعمول بها في أمستردام أو غلوسستر في فيلادلفيا، هي الدافع لمثل ذلك[1]؟ إذا كان السجن قد استطاع أن يقدم نفسه كبداهة عقابية جديدة فإنما يرجع السبب في ذلك إلى كونه يمدّ جذوره العميقة في منطق مجتمعاتنا. من أجل أخذ السجن بالحسبان يتبنى فوكو طريقاً واسعة **وملتوية**: إنها الطريق التي قادتنا، خلال العصر الكلاسيكي، إلى تشكل مجتمعات الضبط المسلكي. فمن خضوع

---

[1] يراجع "**الرقابة والعقاب**" الصفحات، 122-123 .

الأجساد ومراقبة الحركات إلى مبدأ الرقابة الواسعة إلى المبادرة بإصلاح السلوكيات وتطبيع الوجود، إلى تشكيل الجسد المفيد والمرتبط بآلة الإنتاج، إلى تشكيل المعرفة (العلوم الإنسانية) لهذه الحالات الفردية الخاضعة والمنظمة بقواعد، يشترك كل هذا المجموع في تكتيك عام وواسع للسلطة التي تمتد وتتكثف بشكل تدريجي في مجتمعاتنا الغربية. لا يمكننا فهم السجن إلا انطلاقاً من إعادة هذا التنظيم فقط، أي انطلاقاً من العنصر الكلاسيكي لميكانيزمات السلطة.

3. التوظيف السياسي للأجساد

ما يشكله الضبط بالنسبة لفوكو هو كونه أولاً تقنية سياسية للأجساد[1]. وسواءً تعلق الأمر بالمصنع أم بالمدرسة أم بالثكنة فإن ما يلاحظه فوكو هو أن ثمة جهد يبذل من أجل توزيع الأجساد فيها وتأطيرها. هكذا فإنه ينصب في وجه الطقوس القديمة المتعلقة بالبرص، تقنيات الرقابة والتقطيع المستخدمة في معالجة الطاعون[2]. يفهم الضبط أولاً بكونه تشريحاً سياسياً جديداً: أي فن توزيع الأفراد في المدى (ينبغي في كل واحد أن يكون في مكانه تبعاً لمقامه وقواه

---

[1] حول العلاقة بين الضبط والجسد (أو بشكل أوسع بين السلطة والجسد) ، يراجع **"أقوال وكتابات"**، الجزء الثاني، الصفحات 523 و 617 و 754- 756. ويراجع الجزء الثالث، الصفحات 231 و 470 والجزء الرابع الصفحة 194.

[2] حول التعارض القائم بين معالجة الطاعون ومعالجة البرص واللذين يوضحان شكلين من أشكال السلطة، يراجع **"الرقابة والعقاب"**، الصفحات 197-201 والمحاضرة الأولى لعام 1978.

ووظيفته الخ...) ومراقبة النشاط (ينبغي أن تبلغ السيطرة داخلية السلوك كما ينبغي أن تظهر عن مستوى الحركة في ما هو أكثر صميمية من مادهما) وتنظيم الولادات (تخترق السلطة الجسد في بعد امتداده الداخلي بإخضاعه لتمارين تدريجية)، وتركيب القوى (يتعلق الأمر إذ ذاك بمزج الأجساد من أجل أن يتم استخراج المنفعة القصوى منها). تخترق السلطة الجسد بكونه قطعة من مدى أو كنواة للسلوكيات أو كامتداد داخلي أو كتجمع من القوى[1]. من شأن كل هذه التقنيات أن تصنع الجسد المطيع والخاضع، أي الجسد النافع. إنها تصنع حالات فردية وظائفية ومتكيفة. وكما نفهم فإن ما هو مطلوب من تحليل بالنسبة لفوكو، هوتحليل مستوى ميكرو- فيزياء جسد (الميكروفيزياء هي قسم من علم الفيزياء يهتم بدراسة الذرات والأقسام الأساسية م.و.) السلطة: أي أن يتم درس السلطة على مستوى السيرورات الصغرى التي تحدد الجسد وتوظفه. لا يتعلق الأمر إذاً بصوغ التساؤلات الكبرى حول ولادة الدولة أو حقوق الطبيعة وإنما بتفحص التقنيات الدقيقة للتربية والقواعد الدقيقة للتقويم.

4. التطبيع

ما هو معمول به من تقنيات ضبط في المحترفات والمدارس والمصانع يرسي بشكل دائم ميكرو- نظام عقابي (أي أنه يوازي ما

---

[1] لقد تم وصف هذه الإختراقات الأربعة في كتاب "الرقابة والعقاب"، الصفحات 137-171.

يعود للدولة من ميكانيزمات قضائية كبيرة). إنه مؤلف من غرامات وعقوبات الخ... كما أنه يقضي في كل مرة بمعاقبة الجسد المتمرد أو الجسد غير المطيع. إلا أن ما ينبغي هو فهم هذه الوجبات من العقوبات في إطار وظيفتها الإصلاحية. ما يقتضي هو أن نستخرج من الجسد (ومن خلال نظام من العقوبات المتوازن مع نظام معكوس من المكافآت) سلوكاً **مطبّعاً**. بهذا المعنى يكون فوكو قد وضع القانون (Loi) في تعارض مع القاعدة (norme)[1]. يمكن لهذا التعارض أن يقدِّم نفسه في نصوصه بشكل تطور تاريخي[2]. **كان قد** تم تنظيم الشكل المسيطر للسلطة، من القرون الوسطى وحتى العصر الكلاسيكي، تبعاً للقانون (Loi). أما مجتمعاتنا الحديثة فقد اشتغلت، وخلافاً لذلك، على القاعدة (norme). هكذا تكون عملية العقوبات القضائية مبنينة بموجب القانون تبعاً لتعارض ثنائي (أي المسموح والمحظور): إنها تحدث تقسيماً **للأفعال** بالعودة إلى النصوص. بالإضافة إلى ذلك يطبق القانون (Loi) على الأفراد من الخارج

---

[1] حول هذا التقسيم يراجع "**أقوال وكتابات**"،الجزء الثالث، الصفحات 75 و274-275.

[2] إنما يمكنه أيضاً أن يتخذ شكل التعارض بين شبكات إدراك السلطة: تبقى هيبة القانون بالنسبة لفوكو كما هي بحيث أنها تسم كل نظرياتنا عن السلطة بميسمها (في حين أن القانون لا يحدد إلا شكلاً تاريخياً من أشكال السلطة). أما الأخذ بالقاعدة norme فهو على عكس ذلك إذ أنه يتيح لنا بأن نمسك بالسلطة بشكل أفضل، أي في بعدها كاستراتيجية فعالة وكذلك في علاقتها أيضاً بالجسد. مع ذلك فإن التقليل من أهمية القانون (Loi) (أو بشكل أوسع القانون بمعناه العام) يذهب عند فوكو، وفي منظور فكر عن السلطة ، جنباً إلى جنب، وعلى مستوى النضالات العملية، مع مطلب سياسي بإعادة تأكيد القانون في وجه السيطرة المستترة للقاعدة.

وبشكل أساسي بمناسبة الجريمة (infraction). ثم إنه يحدد أخيراً مجالاً للمسموح بكونه مساحة الحرية التي لا يمكن تطويقها. بالمقابل ما تفرزه الهيكلية الضبطية المسلكية هو حالة العقوبة تبعاً للقاعدة (norme) التي لا يمكن اختزال شغلها بنظام القانون (loi) القديم. ما تسعى القاعدة إلى القيام به هو النفاذ عملياً إلى داخلية المسلكيات الفردية من أجل أن تفرض عليها منحىً محدداً: إنها لا تضبط الفرد بمناسبة أعمال محددة وموضعية، وإنما تحاول اجتياح كلية الوجود. أخيراً وفيما يحيط القانون نفسه، خلال تطبيقه وصرامته بطقس مسرحي، تكون القاعدة خفية وباطنية وغير مباشرة: إنها تنتهي بفرض نفسها في أعقاب آلاف الإهانات الدنيئة.

تشكل العمليات الميكرو- عقابية لأنظمة الضبط إذاً النصاب الذي يتم فيه تسجيل المسلكيات المرسومة على الجسد. إلا أنها تُستكمل بهيكلية للمعرفة من شأنها أن تنشر هذه القواعد (normes) وأن تجعلها تتلألأ أو على الأرجح أن تنطق بالسلوكيات الصادرة عن السلطة الضبطية كما لو أنها حقائق طبيعية. يبدو كما لو أن فوكو يقول لنا بأنه ومنذ القرن التاسع عشر كانت الحقيقة حقيقة مطبَّعة. فالقاعدة لوحدها هي ما يحدد بلوغ ما هو حقيقي. لقد بين لنا فوكو كيف أنه ينبغي أن نفهم تقنيات التحقيق، أو بشكل أوسع كل المعرفة الأمبيريقية، ومنذ أوائل القرون الوسطى وحتى القرن السادس عشر، إنطلاقاً من تجلي الدولة المركزية التي تضع الميكانيزمات القضائية بتصرفها الكامل.

أما الآن فإن ما يفرض نفسه كنتيجة ضرورية للسلطة الضبطية هو شكل **الفحص**. يكمل الفحص الإجتياح السياسي للحالات الفردية المطبعة إنما بغاية أن يستخرج منها البطاقة المعرفة. وهو يبدو بمثابة الشكل الذي يؤكد الحقيقة بالنسبة لسلطة الضبط المسلكية. وهو من يصنع هويتنا المنسجمة مع هذه السلطة الضبطية. تذهب العلوم الإنسانية في تقنيات الفحص إذاً وبشكل دقيق إلى البحث عما هو أساسي في طرائقها. فما يشرح ولادة العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر[1] هو إذاً تأكيد السلطة الضبطية في تأثيرها على السلوكيات الجسدية الحميمة. لم يعد الأمر يتعلق بالقول كما في الستينيات بأن العلوم الإنسانية تسجل إمكانياتها في تجربة أساسية أو وضعية أبيستيمية أولية: فهي تجد هذه المرة شروط وجودها في التوظيف التقني – السياسي للسلوكيات.

فما يؤمنه الفحص، سواءً على مستوى المدرسة أم المستشفى أم المصنع، هو إسباغ الموضوعية على الأجساد المطيعة. مع ذلك لا يمكننا القول بأن العلوم الإنسانية ليست سوى الإنعكاس الأيديولوجي الخالص للسيطرة على الجسد. فالسلطة والمعرفة تشكلان، عند فوكو، نظاماً تاريخياً مشتركاً: ثمة حقيقة للجسد المطيع. يجري تصديق هذه الحقيقة بإسباغ الموضوعية عليها من خلال المعارف. كما أن هناك حقيقة للمعارف. مجال موضوعها مفتوح من قبل

---

[1] حول تنسيب العلوم الإنسانية بالعودة إلى المجتمع الضبطي يراجع **"أقوال وكتابات"**، الجزء الثاني ، الصفحات 594- 595 و619 — 620 و672 .

تقنيات السلطة[1]. ما يمكننا قوله هو أن نظام السلطة/ المعرفة يدل، بالنسبة لفوكو، على حقل **الحقيقة التاريخية** الذي يميز نفسه **بالحقائق** الموضوعية (القاعدة التطبيعية norme كقاعدة قانونية règle للحقيقة) والحالات اللاشكلية الجسدية (توظيف تحليلي للأجساد من قبل الضبط). إنما ينبغي أن نشير، مع ذلك، إلى وجود الكتابات العصية على أنظمة النطق بالمعرفة والمتصلة بتقنيات السلطة: كذا الأمر مع رسالة بيار ريفيير (Pierre Rivière) التي كانت قد تركت القضاة وعلماء التحليل النفسي في حالة من الذهول **بعد ذبحه لأمه وأخته وأخيه**[2]. مقاومة حالات الفرادة من خلال الكتابة.

تظهر هذه الأطروحات الكبرى حول السلطة مترابطة وواضحة عند فوكو، على امتداد عرض متأن للمحتويات التاريخية. يتعلق الأمر عنده وقبل أي شيء آخر، بفهم كيفية تمأسس **الطب** بشكل تدريجي بكونه النصاب الغالب في نشر القواعد المعيارية (normes)[3]. لم يعد

---

[1] كان التقليد القائم والمثبت بشكل قوي ، وهو ما قام به فوكو بمحاربته، يعتبر أنه لا يمكن لجوهر السلطة أن يتعايش مع جوهر المعرفة: بمعنى أنه لا يمكن للمعرفة الصحيحة والخالصة أن تتطور إلا بعيداً عن الأهواء السياسية وفي تجرد مطلق. لم تكن السلطة أبداً سوى غرغرينة gangrene المعرفة: لا يمكنها سوى توليد الأيديولوجيات أو الأكاذيب. بالنسبة لفوكو العكس هو الصحيح، أي أن السلطة تنتج المعارف والمعارف الحقيقية. حول علاقة السلطة بالمعرفة يراجع **"أقوال وكتابات"**، الجزء الثاني، الصفحات: 389-390 و752 و757. يراجع كذلك الجزء الثالث ، الصفحات: 33 و78 و141 و175 و300 و404 و533. ويراجع كذلك **"الرقابة والعقاب"**، الصفحات 172- 196.

[2] غاليمار/ جوليار لعام 1973 . كان جاهزاً ضمن سلسلة "فوليو/ إستوار".

[3] هكذا نفهم لماذا اعتبر فوكو إذ ذاك المستشفى، كما تمت إعادة تنظيمه في نهاية القرن الثامن عشر، بكونه نظام الضبط الأول: التوزيع الصارم للمرضى في المكان. هذه الهندسة

الطب قادراً على اختزال نفسه إلا بشكل قليل، بمهمته القديمة المتمثلة في تخفيف الآلام الفردية. إنه يعمل أكثر فأكثر بكونه ممارسة اجتماعية[1]. يقوم الطب **الوقائي** الحديث بإسباغ المعالجة الطبية غير المحدودة على وجودنا. على الطب أن يقوم بالتدخل، حتى **قبل** حدوث الألم. هكذا أصبحت **الصحة** موضوع استهلاك أو حتى أنها أصبحت حقاً تنبغي المطالبة به: أي انها أصبحت مبدأ وجود يسمح انطلاقاً من ذلك بتوسع غير محدد للسلطة الطبية.

ينتمي تشكل السلوك غير السوي أيضاً إلى علم التحليل النفسي. لقد استمر فوكو خلال عام بأكمله – في اطار الكوليج دي فرانس– بدراسة سلطة علم التحليل النفسي[2]. مع ذلك فإن ما

المنظمة تبعاً لمبادىء الرقابة والتصنيف مع تنظيم الزيارات المنتظمة للمرضى من قبل الطبيب الذي ينظمها بكونها حالات وتعليمات الخ ... (حول المستشفى بكونه جهاز ضبط، يراجع **"أقوال وكتابات"**، الجزء الثاني، الصفحات 680 – 682 و697 – 698، كما يراجع كذلك الجزء الثالث، الصفحات 24– 28 و508 – 521 و727 – 740).

[1] يميز فوكو بالنسبة للقرن الثامن عشر بين طب الدولة الذي كان قد ظهر في ألمانيا والطب المدني الذي نشأ في فرنسا في نفس العصر وطب قوة العمل الذي نشأ أخيراً في انكلترة: فهذا الطب الأخير الموجه من قبل مطالب سياسية وإجتماعية هو ما سيعرف الذرية الأكثر امتداداً (يراجع **"أقوال وكتابات"**، الجزء الثالث، الصفحات 207 – 228. ويراجع بشكل أوسع حول الطب كنصاب لنشر القواعد (normes) الجزء الثاني، الصفحات 317 و380 – 382 و469 و614 ويراجع الجزء الثالث 21 – 23 و40– 58).

[2] ميشال فوكو **"سلطة علم النفس التحليلي"** منشورات ج. لاغرانج غاليمار – لوسوي، عام 2003.

تقتضيه المسألة الأساسية لهذه المحاضرات هو البرهنة **على ضبط** الجنون: أي البرهنة على كيفية تشكل مصح التحليل النفسي في القرن التاسع عشر كحقل قوى بين إرادة المجنون وإرادة عالم التحليل النفسي التحليلي - وحيث يمتزج الإشفاء بالتعلم الصارم للطاعة في مواجهة جسد لجسد آخر (محاضرة 7 تشرين الثاني - نوفمبر من عام 1973) - وبكونه جهاز ضبط خاص بالإشفاء من خلال اللعبة الميكانيكية لآلياته فقط (محاضرة 5 كانون الأول - ديسمبر لعام 1973). ماذا حصل حتى لم يعد يتم إدراك الجنون بكونه خطأً أو لا عقلاً وإنما كعيب ينبغي إصلاحه؟ وماذا حصل حتى أصبح دور عالم التحليل النفسي هوالإستجابة لطلب العائلة المتمثل في إعادة تكييف المريض مع قواعد السلوك وبأن يكون له هوية وإسم خاص به وبأن يتعلم الإندراج ضمن نظام اقتصادي وبألا يسمح لنفسه بالتعبير عن رغبات لا يمكن القبول بها الخ... (محاضرة 12 كانون الأول- ديسمبر من عام 1973 والمحاضرة الأولى لكانون الثاني- يناير من عام 1974). ما تحدده هذه القواعد المعيارية (normes) هو الحقيقة الإجتماعية ومجال الحقيقة في الآن ذاته. ويشكل هذان المجالان بالنسبة لعلم التحليل النفسي، وبشكل متزامن، مجال تطبيق الإمكانية النظرية وشروطها.

ما تنبغي الإشارة إليه مع ذلك هو ممارسة سلطة علم التحليل النفسي لذاتها وبشكل خاص- في بعدها كنصاب اجتماعي لنشر القواعد المعيارية- منذ صياغة مفاهيم **اللاسوي والإنحرافات النفسية**. لم يقم فوكو بدراسة الأشكال المتنوعة التي كانت قد

تقاطعت، في السنين الأخيرة من القرن التاسع عشر، لتشكل صورة **غير السوي الجانبية**، إلا في المحاضرة التي كان قد ألقاها عام 1975 في "الكوليج دي فرانس"[1]: إنه المجرم المتوحش والإنعزالي الفاقد الإنسانية، والمسرف في البحث عن اللذة الجنسية (محاضرة 5 آذار– مارس من عام 1975)، وهوالفرد الذي ينبغي إصلاحه. هذه الأشكال الثلاثة هي ما يمثل الخطــر بالنسبة للمجتمع: إنه خطر المجرم[2] وخطر الأمراض المتصلة بممارسة العادة السرية الخ... ولم يُطرح علم التحليل النفسي كوسيلة للوقاية الإجتماعية (محاضرة 12 شباط– فبراير من عام 1975) إلا عندما أكد نفسه بكونه علم اللاسوية الخطرة.

5. الهندسة التي تسمح من موقع ما رؤية كل الداخل

كنا قد أثرنا النظام الميكرو- عقابي كوسيلة لسيرورة تطبيع السلوكيات. ينبغي أن نشير أيضاً إلى الحاح فوكو على مبدأ الرقابة (surveillance) والمراقبة (controle) كضمانات لخضوع الجسد. هذه الرقابة وتلك المراقبةهما من صنع **آليات** السلطة. فما يفترضه الضبط

[1] يراجع ملخص هذه المحاضرة في **"أقوال وكتابات"**، الجزء الثاني، الصفحات 822 – 828 وفي محاضرة **"غير السويين"**، منشورات ف. مارشيتي، و أ. سالاموني ، غاليمار – لوسوي لعام 1999 .

[2] يقوم فوكو برسم تاريخ للمتوحش: لزمن طويل ظهر المتوحش بكون تشوه من الطبيعة وبكونه يطرح إشكاليات قانونية لا تحل (هل ينبغي أن نعمد الوحش؟ الخ....): في نهاية القرن الثامن عشر فقط (عصر ساد) بدىء بالتفكير بالمجرم بكونه متوحشاً أي أنه ينتمي إلى طبيعة (أوغريزة) شاذة. (محاضرات 22 و 29 كانون الثاني – يناير من عام 1975).

المسلكي هو وصف بمجموع الآليات المستخدمة في عمل هيكليات السلطة أو دراسة آليات طريقة بنائها وعملها وتوزعاتها الفنية البنائية: إذ ذاك يظهر السلوك المنظم كنتيجة ميكانيكية مُغفَلة للسلطة. إننا ندرك ما يوليه فوكو من أهمية للموضعة التي تسمح بمراقبة الداخل من الخارج والتي يعود الفضل فيها إلى بنثام[1]، كما أننا ندرك ما قام به من وصف متأن لها: "إننا نعرف مبدأها: في الطرف بناية على شكل دائري، وفي المركز برج. يحمل هذا الأخير ثقوباً على شكل نوافذ عريضة تنفتح على الجهة الداخلية للشكل الدائري. أما البناء الطرفي فمقسم إلى خلايا تخترق كل واحدة منها كل سماكة البناء. لكل من هذه الخلايا نافذتين واحدة منها لجهة الداخل، أي أنها تسمح للضوء باختراق الخلية من جهة إلى أخرى، بحيث يكفي إذ ذاك أن نوقف ناظراً في البرج المركزي وأن نوقف في كل خلية مجنوناً أو مريضاً أو محكوماً أو عاملاً أو طالباً حتى يمكننا – بفضل الضوء الذي ينير الخلية من الجهة المعاكسة للمكان الذي نتطلع إليها منه – أن نضبط من البرج ألأشباح الصغيرة المأسورة في خلايا الطرف والتي تنفصل لترتسم بشكل دقيق على الضوء. بذلك تكون المسارح الصغيرة بعدد الأقفاص ويكون كل ممثل عليها لوحده، وقد أصبح فرداً بشكل تام

---

[1] حول الموضعة التي تسمح بمراقبة الداخل من الخارج panoptisme، يراجع **"أقوال وكتابات"**، الجزء الثاني، الصفحات 437 و 466 و 594– 595 و 729. كما يراجع الجزء الثالث ، الصفحات 35 و190 – 197 و460 و474 و628. يراجع كذلك كتاب **"الرقابة والعقاب"**، الصفحات 197 – 229 والمحاضرة الأخيرة في كانون الأول– ديسمبر من عام 1973.

ومرئياً بشكل دائم. تهيِّء هذه الهيكلية من رقابة الخارج لكل الداخل، لوحدات مكانية تتيح الرؤية بلا انقطاع والتعرف بشكل سريع. وبشكل إجمالي فإننا نحدث بذلك انقلاباً في مبدأ الخلية المظلمة التي كنا نضع فيها سجيناً تتم معاملته بشكل صارم، أو أننا نحدث انقلاباً على الأرجح في وظائفها الثلاث المتمثلة بالإعتقال والحرمان من الضوء والتخبئة. أو أننا نحتفظ بالوظيفة الأولى منها لنلغي الوظيفتين الأخرتين. فمن شأن الضوء الكامل ونظرة المراقب أن تضبطا بشكل أفضل من الظل الذي كان يقوم في النهاية بالحماية. الرؤية هي فخ (...). من هنا كان الأثر الكبير لهذه الموضعة الرقابية لكل الداخل من الخارج: أي أن تُحدث عند السجين حالة واعية ودائمة من الرؤية التي تؤمن الإشتغال الأتوماتي للسلطة. وهذا ما يجعل من الرقابة حالة دائمة في آثارها حتى وإن كانت متقطعة في عملها وأن ينحو اكتمال السلطة إلى جعل راهنية ممارستها مسألة غير مقيدة، وأن يكون جهاز فن البناء ماكينة تهدف إلى خلق ودعم علاقة بالسلطة بحيث تكون مستقلة عمن يمارسها، أو باختصار أن يؤخذ المساجين في وضعية السلطة ويكونوا أنفسهم من حامليها"[1].

ما يقتضيه الأمر إذاً هو تجهيز خلايا منتشرة في المكان ومرئية من جهة إلى أخرى، وكل ذلك انطلاقاً من برج مركزي يسمح بمراقبة مستمرة. هذا البناء القائم على هذا الشكل غير معد بالضرورة لاستخدامه كسجن. بإمكاننا استخدامه كمستشفى أو كمدرسة أو

---

[1] "**الرقابة والعقاب**"، الصفحات 201 — 203.

كمصنع[1]. المفعول الغالب لمثل هذه الهيكلية من الرؤية التامة هو أن يحدث عند السجين الذي لا يستطيع أن يرى من داخل خليته ما إذا كنا نراقبه أم لا، دخلنة لعلاقة الرقابة. ولا يتم هذا التلاعب بالسلوك عن طريق العنف وإنما تحت ضغط ملحّ وغير مادي لرؤية ثابتة. بالإضافة إلى ذلك فإن في عدم رؤية المراقب ما يمنع إحداث التماهي بين السلطة وبين شخص محدد (كالرئيس أو الحارس الخ...): لم تعد السلطة شخصاً. إنها تقوم بوظيفة مغفلة أوتوماتية. فماكينة الضبط هي ماكينة ديمقراطية بشكل أساسي[2].

6. المجتمع الضبطي والرأسمالية

ما جرى حتى الآن هو تفحص تجلي أحد أشكال الضبط الذي تمارسه السلطة وظهور الرقابة الدائمة على الجسد، كما جرى تفحص تطبيع السلوكيات، ولقد جرى كل ذلك في إطار ميكرو- مادي للسلطة. يتعلق الأمر بوضع علائم التقنيات الدقيقة وأحياناً البالغة الصغر في استخراج السلوكيات (أنظمة المكافآت والعقوبات التافهة) وتشكل المعارف المطبِّعة (سلسلة الفحوصات الطبية والعلم نفسية الخ...). مع ذلك ما ينبغي أيضاً هو فهم مجتمع الضبط المسلكي بالعودة إلى حركات السكان والثروات التاريخية. نذكر بما يشكله الضبط من **إقتصاد** جديد للسلطة. كانت السلطة

---

[1] لا تردنا هذه الرقابة المركزية من الخارج إلى الداخل، بحسب فوكو، إلى هندسة ملموسة بل إنها تشكل على الأرجح الصياغة الواضحة لسلطة الضبط.

[2] حول علاقة الضبط/ الديمقراطية يراجع **"أقوال وكتابات"** الجزء الثاني، الصفحة 722، والجزء الثالث، الصفحة 195؛ ويراجع **"الرقابة والعقاب"** الصفحتان 223-225.

(pouvoir)[1] القديمة قد قدمت نفسها (سلطة السيادة بكونها تداخل أنصبة متعددة ومتناقضة من القوة autorité. لا ترسم هذه الأنصبة إلا مجالاً لممارسة مشوبة بالتقطع. بالإضافة إلى ذلك فقد أكدت نقاط القوة هذه سلطتها الأساسية بمناسبة اقتطاع الخيرات (المحاصيل والمنتوجات الخ...)، مما كان يجري بالتهديد المسلح مثيراً المقاومات العديدة، أو بمناسبة الطقوس الفخمة التي تستدعي الكثير من الإنفاق والتي كانت تؤكد من خلالها قدرتها. كان من شأن هذا النظام القديم أن يرتب **كلفة** مرتفعة بالنسبة للسلطة: من مثل النـــزاعات المستمرة، والتنظيم السيء، والتجليات الصاخبة إنما الموضعية والدائمة للسلطة. خلافاً لذلك يقدم الضبط نفسه كمحاولة لزيادة مفاعيل السلطة على مستوى توسعها وشدتها واستمرارها: الحلم بسلطة تنفذ إلى الجسم الإجتماعي بهدوء واستمرارية. وتندرج السلطة الضبطية بشكل خاص في ما كانت الرأسمالية[2] قد طورته من ميكانيزمات إنتاج جديدة. فما يصنعه الضبط من جسد مطيع هو الجسد النافع لعامل مرتبط بآلة الإنتاج. تأخذ السلطة الضبطية معناها أيضاً من خلال تكييفها للجسد مع القواعد المعيارية (normes) للإنتاج. ما تُظهره عملية ضبط جسد العامل هذه لغايات الإنتاج، هو الخوف من

---

[1] حول اقتصاد السلطة القديم، بالتعارض مع الضبط يراجع **"أقوال وكتابات"**، الجزء الثاني، الصفحات 716 و793 كما يراجع الجزء الثالث، الصفحات 69 و 392 والجزء الرابع، الصفحتان 189- 190؛ ويراجع كذلك **"الرقابة والعقاب"**، الصفحات 77-84.

[2] بما يتعلق بالعلاقة بين الرأسمالية والضبط، يراجع **"أقوال وكتابات"**، الجزء الثاني، الصفحات 431 و 436 و 466- 467 ويراجع الجزء الثالث، الصفحـــات 65 و233 و374 والجزء الرابع، الصفحات 185- 189 ومحاضرة 17 كانون الثاني- يناير لعام 1973. ويراجع **"الرقابة والعقاب"**، الصفحات 219 — 223 .

جسد البروليتاري العاطل عن العمل والباحث عن اللذة: من مثل تشكل المدن العمالية الأولى ومن مثل ظهور كتيِّب العامل، كما الكثير من وسائل البرجوزاية الصناعية الرامية إلى فرض العادات وربط جسد العامل بالآلة[1]. ولقد بدا تطور الرقابة الإجتماعية ضرورياً بشكل أكثر بقدر ما كانت الرأسمالية الناشئة تؤدي إلى ظهور شكل جديد من أشكال الثروة (تشكل المخازن الكبرى من السلع في المدن والمرافىء، وإقامة الآلات الباهظة الثمن داخل المصانع)، وبقدر ما كان يؤدي تكاثر الملكيات الصغيرة في الوسط الريفي إلى عدم التساهل بمسألة وجود التشرد أو الإختلاس عن طريق العنف[2].

7. السجن والإنحراف

يربط فوكو السجن، بكونه تقنية إصلاح السلوك، بتوسع أصول الضبط في المجتمع الكلاسيكي[3]. مع ذلك لا تأخذ هذه

---

[1] حول عملية ضبط العامل وعلاقتها بالإستغلال الرأسمالي، يراجع "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني، الصفحسات 468، 612، و 722، ويراجع الجزء الثالث، الصفحات 192 و306 ومحاضرات21 شباط- فبراير لعام 1973.

[2] ما تفترضه كل هذه التحاليل هو مفهوماً للسلطة بكونها من لا يحاول فرض تطبيق القانون بل بكونها من يقوم بإدارة اللاشرعيات بشكل متفاوت. يراجع "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني، الصفحات: 435 -436، 467 - 468، 604 -605، 689 -719، 723 -730، 743، 745. ويراجع الجزء الثالث، الصفحات 67، 88، 93، 170. راجع أيضاً "**الرقابة والعقاب**"، الصفحات 77-91 ومحاضرات 21 شباط 1973.

[3] بذلك يمكننا البحث عن ظروف ولادة السجن لجهة جمعيات الرقابة الإنكليزية أم لجهة الجماعات العلمانية للدفاع عن الذات أم لجهة الجماعات الدينية والتي كانت تمارس كلها، خلال القرن الثامن عشر، رقابة على أخلاق الناس (يراجع حول هذه المسألة "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني، الصفحات 465، 596- 600، ومحاضرات31 كانون الثاني- يناير من عام 1973 و7 شباط- فبراير من عام 1973). كما يمكن البحث عنها

الأطروحة بعين الإعتبار سوى ظروف ظهور السجن. فما يفترض أيضاً هو أن نفهم وظيفته الوضعية ضمن مجتمع القرن التاسع عشر. ربما بدت إجابة فوكو هنا الأكثر إثارة للدهشة.

لقد بينت الثورات التي قامت في القرن التاسع عشر، ومنها الثورة الفرنسية، خطر اللاشرعية الشعبية الجديدة بالنسبة للطبقات القيادية: اللاشرعية السياسية للصراعات الإجتماعية. فما كان ينبغي من أجل خنقها وتهميشها هو إبراز أو خلق لا شرعية أخرى مسيطرة تكون منسجمة مع مصالح البرجوازية الإقتصادية. هذه اللاشرعية الحيادية على المستوى السياسي[1]، والتي تشكل مصدراً للأرباح الإقتصادية، هي **الجنوح** (فهو من يغذي بالأشخاص الجاهزين كل دوائر المال من مثل الدعارة وتجارات الأسلحة والمخدرات، مما يعود بالربح على البرجوازية). يستخدم السجن وبشكل دقيق لإنتاج هذا الوسط من الجنوح وجعله متجانساً، كما يستخدم لمراقبته (لأن الأشخاص أنفسهم هم من سوف يعودون إلى ما بين جدرانه). تكمن الوظيفة الوضعية للسجن إذاً في صناعته للإنحراف[2].

أيضاً لجهة المؤسسة الفرنسية التي يطلق عليها (Les lettres de cachet) (أي السجن بناءً على مجرد رسالة موقعة من الملك ودون العبور بنصاب قضائي). يراجع "**أقوال وكتابات**" الجزء الثاني ، الصفحات 600 -603، والجزء الثالث، الصفحات 246، 340، ومحاضرات 7 شباط- فبراير لعام 1973 و14 شباط- فبراير لعام 1973 .

[1] يبين فوكو على سبيل المثال كيف يجري تجنيد فرق مكافحة الشغب من أوساط الجانحين.

[2] حول مجتمع الضبط / السجن / الإنحراف، يراجع "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني، الصفحات: 438- 439، 469- 470، 531، 689- 690، 717- 718، 724، 730، 742، 746 - 748، ويراجع الجزء الرابع، الصفحات 93، 393- 394 ، ويراجع "**الرقابة والعقاب**"، الصفحات: 261- 299.

III- السلطة والقانون

من خلال دراسته لميكانيزمات المجتمع الضبطي يقدم فوكو صورة أخرى عن السلطة[1]. فهي ليست **جوهراً متقاسماً**، بنظره، بين عدد ضئيل من أصحاب الإمتيازات على حساب الآخرين. وهي ليست خاصية طبقة اجتماعية. على خلاف ذلك فإن السلطة تنسل في كل كثافة النسيج الإجتماعي وامتداده (حتى وإن اتضح بأن هذا السيل منظم ومراقب من قبل تقنيات وآليات تضعه في صالح جزء من المجتمع). السلطة ليست شيئاً بين أيدي البعض وإنما هي العنصر الذي يمر **بين الجميع** من أجل ربطهم وفصلهم في الآن ذاته، أو من أجل أن يوحدهم في ما يفرقهم من نزاع. إلا أنه لا يمكن اختزال علاقات القوى هذه بعلاقة سيطرة وحيدة الجانب. إنها على الأرجح شبكات متعددة. وهي تجتاح تعارضات الطبقات الكثيفة جداً والتي تبدو وكأنها غير قابلة للإختزال بمجرد علاقات الإنتاج (حتى وإن كانت ترتكز إليها). نقع هنا أم هناك، وإلى هذا الحد أم ذاك، على عقد معقدة للسلطة. إلا أن السلطة لا تتموضع وفي أي حال من الأحوال ضمن مؤسسات أو أجهزة محددة بشكل دقيق (كالدولة الخ..). ينعقد- بين العشيقة والعاشق، أو بين الوكيل والعامل أو بين الأهل والولد، أو بين بائعة الهوى وزبونها أو بين المعلم والتلميذ- العديد من

---

[1] من أجل تحديد أولي لصيغة السلطة عند فوكو يراجع "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثاني والصفحات 313، 357، 799، 805، 812، والجزء الثالث، الصفحات 302 و379 و406- 407 و425 و533.

علاقات السلطة الفريدة والمتعددة الأطراف[1]. لايستوي النسيج الإجتماعي إلا من خلال حالة نزاعية وحيث تستطيع الأستراتيجيات المتفجرة فيها أن تتكئ على بعضها البعض وحيث يكون بإمكان التكتيكات أن تنتقل من علاقة إلى أخرى. بالنسبة لفوكو السلطة لا تملك[2]: إنها تمارس.

بالإضافة إلى رفضه لهذا النموذج الجوهري من السلطة (أي السلطة باعتبارها شيئاً) يرفض فوكو نموذج القانون (loi)[3] بكونه شبكة لقراءة مميزة لعلاقات السلطة. إن موضوع القانون هذا كتجل أساسي للسطة، يعقد - بحسب فوكو- المفاهيم التعاقدية والقانونية، كما يعقد المفاهيم الماركسية: أن تكون إشكالية السلطة قد انطوت على تأكيد حقوق الأفراد وواجبات الدولة في إطار جمهوري، أو على إدانة الكذب والإضطهاد المنظم من قبل القيادات القيادية والمالكة، إلا أن ما يبقى في الأولوية[4] وبشكل دائم هو نموذج القانون (هنا كمبدأ اتفاق بين الأفراد وهناك كآلة قمعية).

---

(1) تذهب كل هذه المواضيع باتجاه عدم اختزال السلطة بالسلطة السياسية أو الدولة فقط.

(2) لا يمكن للسلطة أن تتخلى عن نفسها لنفسها : يرفض فوكو الإعتراف بنظرية العقد.

(3) نشير إلى انه تم تفكر اشتغال السلطة في تحليل المجتمع الضبطي، وبشكل أساسي، بكونه إدارة اللاشرعيات وتوزعها وتقسيمها ، مما يجعل من مسألة احترام تأكيد القانون مسألة ثانوية.

(4) تنبغي الإشارة إلى أن ما يردنا إليه رأساً هذا الإمتياز النظري للقانون (Loi) في فكر السلطة، عند فوكو، هو التأكيد الملموس على سيادة الدولة في المجتمعات الغربية منذ نهاية القرون الوسطى.

تستعير تحاليل فوكو، انطلاقاً من ذلك، اتجاهين نقديين: أن تبرهن من جهة (ضد التعاقدية) بأن السلطة لا تندمج مع ارساء نظام قانوني يرسي السلم وإنما هي حرب دائمة، وأن تبرهن من جهة أخرى (ضد الماركسية) أن السلطة لا تقمع ولا تمنع بل إنها تحث وتنتج.

1. حرب الأعراق

في محاضرة له خلال عام 1976 (**"ينبغي الدفـــاع عن المجتمع"**)[1]، يتناول فوكو مشكلة الحرب. لقد جعلنا نفهم أنه ينبغي تفكر علاقات السلطة بعبارات الإستراتيجيات والتكتيك كما بعبارات القوة. مع ذلك لا يوسع فوكو في هذه المحاضرة نظرية في السلطة. لكنه يبحث على الأرجح في نصوص المؤرخين ليستخرج منها فكرة " أن النظام المدني هو بشكل أساسي نظام معركة"[2]. ففي انكلترا القرن السابع عشر تطور موضوع المجتمع الإنكليزي المنقسم بين شعب ساكسوني مستقل وارستقراطية محاربة مستوردة

---

[1] نشرت هذه المحاضرة عند غاليمار / لوسوي ضمن سلسلة "هوت أتيد" (Hautes Études)، عام 1994 من قبل أ.فونتانا .

[2] حول مفهوم السلطة كإستراتيجية ورفض النمط القانوني يراجع **"أقوال وكتابات"**، الجزء الثاني، الصفحات 757، 772، 778، ويراجع الجزء الثالث، الصفحات 229-232، 257، 423، كما يراجع الجزء الرابع، الصفحتان 183- 184، ومحاضرات 3 و10 كانون الثاني - يناير من عام 1973 و7 و 14 كانون الثاني - يناير من عام 1976 ونهاية **"إرادة المعرفة"**. فالسياسة بالنسبة لفوكو هي الحرب مكملة بوسائل أخرى. ما يقتضي وبشكل أساسي هو رفضه لأطروحات هوبس الذي يعتبر أن تشكل السلطة السيدة لا يتم إلا بالخروج من حالة الحرب.

من نورماندا، بحيث فرضت هذه الأرستقراطية سيطرتها. لقد قرأ المؤرخون من أمثال كوك (Coke) أو سلدن (Selden) الثورات السياسية الكبرى في انكلترا بكونها انتقامات دموية من قبل الساكسون. أما في فرنسا لويس الرابع عشر فقد وصف المؤرخ بولنفيليه (Boulainvilliers)- (ومؤخراً المؤرخ فيريه Feret من بويا- نانسي Buat Nancy)- الغزو القديم بكونه فعل أرستقراطية ذات أصل جرماني. ولقد طال الأراضي المأهولة من قبل الغولوا (Gaulois) والرومان. هذا العرق الغالي- الروماني هو من استمر بمد برجوازية فرنسا بالرجال بحيث أنه كان يتم تفسير كل تواطيء للملك معه بمثابة الخيانة بالنسبة لعرق الفرانك النبيل. بعد أن كان موضوع حرب الأعراق هذه (محاضرات شباط- فبراير وآذار - مارس لعام 1976) بمثابة الحاضنة- المولدة للأوامر السياسية، أي للشبكة التي نعقل من خلالها التاريخ، ما لبث أن اختفى لصالح تمجيد ما- بعد الثورة للوحدة الوطنية[1].

---

[1] علينا ألا نعتبر، بحسب فوكو، أن عنصرية الدولة المطبقة من قبل النازية هي بمثابة الإنبعاث القوي لهذا الموضوع. تحاول المحاضرة الأخيرة من عام 1976 (والتي كانت قد استعيدت مواضيعها في نهاية"**إرادة المعرفة**") على الأرجح أن تفهم عنصرية الدولة كتجل لنمط جديد من السلطة: السلطة التي موضوعها هو حياة السكان وليس الأرض والثروات (كما كان الأمر مع سلطة السيادة القديمة) أو حتى جسد الأفراد (كما كان الأمر مع سلطة الضبط في العصر الكلاسيكي). بهذا المعنى وربما للمرة الأولى لا تتجلى السلطة كحق بالموت وإنما بمراقبة الحياة. ستتجلى هذه السلطة البيولوجية bio-pouvoir في عنصرية الدولة النازية بأطروحة موت الآخر (اليهودي) بكونها تدعيم بيولوجي للذات.

2. هيكلية الجنس

أما الطريق النقدية الثانية (في "**إرادة المعرفة**"، غاليمار 1976) التي اتبعها فوكو، فتكمن في رفضه للأطروحة التي تريدنا ألا نعتبر السلطة إلا كنصاب قمعي. فقد كان يتم تفكر الجنس ولزمن طويل (ومن قِبل فوكو نفسه) بكونه بشكل خاص هذا المجال المشبع بالممنوعات والرقابات. لقد أخضعت العائلة البرجوزية الجنس إلى نظام وجود في حدوده الدنيا: أي أنه لا يتم الحديث عن الجنس كما لا تتم ممارسته إلا مع الإحاطة بقدر كبير من التحفظ. ولقد كان هذا الكبت المنظم والممنهج في تواطىء مع النظام الرأسمالي الناشىء الذي يرفض متعة الجسد كما يرفض الإنفاق غير المجدي من أجل أن يستخرج منه قوة قصوى في العمل. هذه هي ببعض الكلمات "الفرضية القمعية"[1] التي أراد فوكو محاربتها. فما كان يميز الجنس في الواقع ومنذ القرن السابع عشر هو اندراجه في خطاب منظّم (الفصل: "الحث على الخطابات"). بذلك يصبح الجنس شيئاً ما للقول. وبدلاً من الرقابة فإن ما كان ينبغي على الأرجح هو الكلام عن حث واسع على الخطاب المنظم والمنسق على طريقة الأوركسترا من قِبل الكثير من المؤسسات المتنوعة جداً (من طراز الكنيسة والإعتراف بخطايا الجسد، والطب، وعلم التحليل النفسي بما يتعلق بالأعراض المرضية في البحث عن اللذة بشكل منعزل، ومن مثل ما

---

[1] يراجع حول هذه النقطة الفصل الأول من "**إرادة المعرفة**"، كما يراجع أيضاً "**أقوال وكتابات**"، الجزء الثالث، الصفحات 90 و103 و259 و 396.

تقوم به الحكومة بما يتعلق بالسياسات ذات الصلة بالإنجاب، والمؤسسات التربوية المسكونة بهاجس التجليات المتعددة الأشكال والمفترضة لجنس ذي صلة بالأطفال الخ...). لم تعد الممنوعات اللفظية لتبدو إلا كهيكليات ثانوية قياساً بهذا الإنفجار الخطابي الكبير الذي يربط الأناشيد الكنسية المسيحية الرعوية وكتابة ساد (Sade) بحركة واحدة. لم يعد الجنس بالنسبة لثقافتنا شيئاً للفعل وإنما شيئاً للقول. بإمكاننا عرض الأشياء بشكل آخر. حول السؤال "ما العمل بجنسنا؟" (أو الأفضل بهذا الفائض من الجنس والذي هو دائماً شيء آخر عن مجرد كونه وظيفة لإعادة الإنتاج)، إعتقدت الكثير من الحضارات بأنه يمكن الإجابة بكونه وسيلة **للذة** (كما يبينه تشكل الفنون المتعلقة بالجنس الشهواني في بعض أجزاء الشرق). مما لا شك فيه بأن خصوصية الغرب قد تمثلت بكونه يجعل من الجنس مكاناً لإظهار **الرغبة** التي تلعب في الآن ذاته دور الإفصاح عن **حقيقة** الذات الراغبة. "قل لي كيف ترغب ومن ترغب أقل لك من أنت": هذا ما كانت عليه هيكلية الجنس في الغرب. بالنسبة لنا لم يضع الجنس الجسد وقوة لذته موضع تساؤل وإنما تساءل عن الشخص وحقيقة رغبته (الفصل: "Scientia sexualis") . إلا أن ذلك لا يعني أن حياتنا الجنسية حزينة وبدون لذة وخاضعة دائماً إلى علم تحديد مبادىء وطرائق النقد والتفسير المتميزة بالتأني. ربما نكون قد اكتشفنا أشكالاً جديدة من اللذة. لذة وضع جنسنا في التداول اللفظي[1]. إلا

[1] يراجع بشأن هذه المسألة كتاب "**أقــوال وكتابــات**"، الجزء الثالث، الصفحات 102 و132 و316.

أن ما تنبغي الإشارة إليه أيضاً هو أن وضع حياتنا الجنسية – ضمن ثقافتنا – بصيغة الخطاب قد ترافق مع مطاردة منتظمة (أعني اكتشاف) لأشكال جديدة من الجنس، إذ أنه وبمقدار ما نسعى إلى كشف أشكال الجنس المقنعة فإننا نكون كمن يعمل على إثارته (الفصل: "الغرس الشاذ"). يقول فوكو بأننا نبحث عن الجنس في كل الأمكنة التي لا يمكنه أن يقبع فيها بحيث أننا ننتهي إلى وضعه فيها. في القرن الثامن عشر لم تكن القوانين (codes) لتؤطر إلا الحياة الجنسية للأشخاص المتزوجين. وكانت الممنوعات القوية والقواعد الجد صارمة تتجسد في هذا المكان ليستمر الباقي مغموراً بالإلتباس، وهو في أي حال أقل إشكالية من غيره. بالإضافة إلى ذلك لم يتعلق الأمر– بالنسبة لحالات الأشكال غير المقبولة من الحياة الجنسية (من مثل الرغبة بممارسة الجنس مع الحيوانات أو اللواطيين أو ممارسة الجنس مع الجثث)– بإدانة الإنحرافات إنطلاقاً من قاعدة السوية وإنما بالحكم على الجرائم المحظورة من قبل القانون (codes). كانت مشكلة الجنس مشكلة قانونية. لكن الأمر كان خلاف ذلك في القرن التاسع عشر، حيث كان يتم التأطير القانوني لحياة المجانين والأولاد والمجرمين الجنسية: في حين كان يتمتع المتزوجون بالحق بمزيد من التحفظ. من جهة أخرى، كان يتم اختراع الإنحرافات الشاذة بالنسبة **لقاعدة معيارية** (norme) طبيعية: لم يعد يتم التعامل مع المثلية الجنسية والخيانة المزمنة، بكونهما انتهاكات للقوانين (codes) القائمة وإنما انطلاقاً من كونهما ينتميان **لطبيعة** معيوبة. هكذا تم الإنتهاء من مجمل الحركات البطولية والداكنة لمن كانوا يتحدون المحرمات المقدسة

والذين كانوا يتعرضون للحرق والتعذيب: إنه زمن الجمهور النكد المزاج لصغار الشاذين ممن كانت عائلاتهم القلقة تدفع بهم للمعاينة من قبل علماء التحليل النفسي الممسكين بالقواعد المعيارية. لم تعد الحياة الجنسية المنحرفة لتندرج ضمن مهام القاضي وإنما ضمن مهام الطبيب. ولقد انتهت هذه الحركة المزدوجة الممثلة بانفجار الحيواة الجنسية المشكلة خارج إطار الحياة الزوجية، وبالمعالجة الطبية للحيواة الجنسية المنشقة، بتشكل مجتمع من الشذوذ المتعدد الأشكال. يسمح لنا تعيين هاتين الحركتين التاريخيتين (الحياة الجنسية التي لا **تحتفظ بالسر والشاذة**) بالنتيجة المزدوجة التالية: رفض تاريخ الجنس المراقب وشجب الصورة الميكانيكية القمعية للسلطة. فالسلطة ليست نصاباً للمنع وإنما للإنتاج :أي إنتاج المعارف وأشكال الجنس.

IV- كيفيات إدارة الحكم واسباغ الصدقية

عام 1978 أرسى فوكو مفهوم "كيفيات إدارة الحكم". ما يقتضيه الأمر أولاً وبالنسبة إليه، هو فهم ما كان يعنيه في عصر النهضة مفهوم "الحكم" في توسعه واستخدامه. إلا أن ما يبدو هو أن هذه الفئة قد استبدلت، في تحاليل فوكو، وبشكل سريع بفئة "السلطة". هذا المفهوم هو ما سيسمح أيضاً بالعبور إلى التحاليل الأخيرة حول ممارسات إسباغ الذاتية (بواسطة ألسيبياد Alcibiade **أفلاطون** وحيث تم التأكيد بأن ما ينبغي أولاً ومن أجل أن نحكم الآخرين هو أن نعرف كيف نحكم أنفسنا). بإمكاننا في مقاربة أولية

أن نعرض الأشياء على الصورة التالية: ما كان يعنيه تعريف السلطة في العمق كما جرى التفكير به من قبل فوكو في النصف الأول من السبعينيات، هو ضمها للمعارف والمسائل الذاتية بكونها نقاط تسجيل سلبية. **وما** كان يعنيه القيام بعلم التنسيب هو البرهنة عن كيفية لعب علاقات السلطة، المحددة تاريخياً، لدور **الحاضنات – المولدة** لأشكال المعارف وأشكال الذاتيات. فسلطة الضبط على سبيل المثال تنتج الأفراد (كأشخاص مشكلين عبر العلاقة مع القاعدة المعيارية) وتستخدم العلوم الإنسانية كطقس من طقوس الحقيقة.

أما إشكالية كيفية إدارة الحكم فإنها سترسي، وخلافاً لذلك، فكرة **التمفصل** بين أشكال المعرفة وعلاقات السلطة وسيرورات إسباغ الذاتية بكونها مستويات متمايزة. نرسي الحكم **على** أشخاص **بمساعدة** المعارف. سيجري التفكير وبشكل متزايد بأشكال المعرفة وبالعلاقة مع الذات ليس بكونها امتدادات **السطة بمقدار ما هي نقاط** تمفصل لسيرورات كيفية إدارة الحكم. مما يعني أنه يمكن لأشكال معطاة من الذاتية أو المعارف المحددة أن تلعب دور**المقاومات** لبعض إجراءات كيفيات إدارة الحكم. فقد كان المفهوم الغليظ جداً للسلطة يمنع تفكر المقاومة: لم تكن أبداً سوى صيغة لعلاقات القوى. كانت فكرة **مقاومة السلطة** تنتمي إذ ذاك للإتجاه المعاكس: لا مقاومة إلا **في** السلطة إنما لا شيء بإمكانه أن يعارض السطة من خارجها. على العكس بإمكاننا أن نقاوم أشكالاً من **الحكم**. بإمكاننا أن نرفض بأن نُحكم كهذا أم ذاك أو أن ننصّب مقابل أشكال من المعرفة أو من

حالات الذاتية المتمفصلة على إجراءات الحكم المعطاة، خطابات نظرية أخرى أو علاقات مع الذات. إنطلاقاً من هكذا تعريف للحكم سوف يكون بإمكان فوكو أن يتفكر عمله الخاص بكونه مدخلاً لنقاط المقاومة. وسيسمح لنا تعريف الحكم، إضافة لذلك، بالخروج من التعارض القائم بين النمط القانوني والنمط الإستراتيجي، وبفتح علاقات السلطة على رهانات الحرية:"لا ينبغي البحث إذاً عن صيغة العلاقة الخاصة بالسلطة لجهة العنف والصراع، كما ولا لجهة العقد والرابط الإداري (واللذين لا يستطيعان أن يكونا في الحالة القصوى إلا بمثابة الوسائل)؛ وإنما لجهة هذا النمط من العمل الفريد - غير الحربي وغير القانوني- المتمثل في الحكم. عندما نحدد ممارسة السلطة بكونها صيغة العمل على أعمال الآخرين، وعندما نميزها "بكونها حكم الناس لبعضهم البعض - بالمعنى الأكثر اتساعاً لهذه الكلمة- فإننا نكون قد أدرجنـــا فيها عنصراً مهماً: إنه عنصر الحرية"[1].

1. إدارة حكم السكان (منطق الدولة والليبرالية)

بين 1978 و1979[2] يقوم فوكو، وبشكل أساسي، بدراسة شكلين من أشكال كيفية إدارة الحكم. منطق الدولة والليبرالية. المشكلة التي يطرحها فوكو هي مشكلة عقلانية الحكم، أي كيفية

---

[1] عن كيف تمارس السلطة يراجع **"أقوال وكتابات"** الجزء الرابع، الصفحة 237 .

[2] تراجع المحاضرات: **الأقاليم، الأمن والسكان وولادة البيو-أتيك**، منشورة من قبل م. سينيلار. غاليمار/لوسوي، عام 2004.

تفكر الحكم لسلوكه. يعتبر فوكو أن الحكم كان يعمل في العصر الكلاسيكي على **منطق الدولة**[1]. ولقد تم إدراك مثل هذا التعريف لمنطق الدولة، وبشكل مبكر، بكونه يتسم بالفضيحة لأن الحكم لم يبحث عن قانون (code) لسلوكه في قواعد متسامية (صيغة حكومة الله على المدينة الأبدية)، وإنما في البعد الداخلي لممارسته[2]. يكمن الحكم بحسب منطق الدولة في إعطائه لنفسه وكهدف وحيد، إرساء السلام وتمام الدولة. لم يعد الأمر متعلقاً كما كان الحال مع المنطق الأمبريالي، الذي ساد خلال القرون الوسطى، بالإنكباب على غزو أراض موصولة من أجل إعادة تشكيل وحدة الإمبراطورية الأسطورية. ما يغطيه منطق الدولة هو مجمل الممارسات (وعلم هذه الممارسات، أي أهمية الإحصاءات كمعرفة لقوى الدولة ومصادرها) التي من شأنها تأمين حفظ الدولة المعتبرة بكونها الغاية القصوى للحكم. هكذا نفهم كيف يستطيع منطق الدولة أن يحصّن نفسه بجهازين أساسيين: الجهاز الدبلوماسي- العسكري وجهاز البوليس. يردّنا العنصر الأول إلى فكرة التوازن الأوروبي. منذ حرب الثلاثين عاماً لم تعد الدول لتلتزم بمنطق الغزو. أصبحت كل المشكلة متمثّلة في توازن أوروبا. إتجهت كل دولة وبغاية المحافظة على نفسها وعلى كامل أراضيها إلى تطوير دبلوماسية (تهدف إلى خلق نظام من

---

(1) حول المتتالية: منطق الدولة، الشرطة، الهيكلية، الدبلوماسي- العسكري، تراجع محاضرات آذار- مارس ونيسان-أبريل من عام 1978، كما تراجع كذلك "**أقوال وكتابات**"، الجزء الرابع، الصفحات: 149- 161 و816 — 828.

(2) بهذا فإنه يتعارض مع صيغة الحكم القروسطي: أي السيادة.

التحالفات التي تحميها) والإستناد إلى جيش دائم (من أجل فرض احترام حدودها) والإعتماد على منطق الحرب (من أجل الإحتراز مما قد يطال سيادتها من انتهاكات). فمشكلة منطق الدولة في علاقته بالخارج هي إذاً مشكلة توازن القوى. أما في الداخل فسوف يتجلى منطق الدولة في إرساء **البوليس**. بالمعنى الكلاسيكي، تعتبر الشرطة بمثابة الهيئة التي تحدد كهدف لها ما **يقوم** به الناس كما أنشطتهم (عاداتهم، إنتاجهم وأجسادهم) وكل أشكال التعايش والتواصل بين البشر. ما يفترض في البوليس هو تأمين سعادة السكان التي تتحول بالنسبة للدولة إلى قوى حية.

مع ذلك فإن ما يشير إليه فوكو هو ما كان قد أرساه القرن الثامن عشر من كيفية جديدة في إدارة الحكم. لم يعد الأمر متعلقاً بتأكيد كون الدولة بمثابة الغاية الأخيرة وبشكل غير محدد. ما يقتضيه الأمر وخلافاً لذلك هو أن يضع الحكم حدوداً ذاتية لتدخل الدولة. لنأخذ مثالاً على ذلك سعر الحبوب. إن كان موضوعاً لسياسات تسلطية فإننا سوف نقع في المجاعة. ما يُفترض هو العكس، أي أن نشغل التنظيم الذاتي للمحاصيل والمبيعات، مما يسمح لوحده بإرساء سعر طبيعي للحبوب. ما يعنيه الحكم هو تشجيع حرية السوق إلى حدها الأقصى وعدم التدخل بشكل مراسيم صادرة عن الدولة إلا بأقل قدر ممكن (المحاضرة الأولى لعام 1978). بإمكاننا القول أيضاً بأنه يُفترض في الحكم أن يسمح أخيراً بإرساء السعر **الحقيقي** للأشياء في الأسواق. هكذا تنبثق فكرة الحكم الذي يرتكز على **حقيقة** الأشياء التي نحكمها، والحكم الذي لم يعد يحكم من

خلال تقويته للدولة وإنما من خلال تكيفه مع حقيقة السوق (أي من خلال التحديد الذاتي وبشكل متزايد للتدخلات السلطوية). إنه عصر الليبرالية والإقتصاد السياسي. لكن فوكو لا يكتفي فقط بدراسة ولادة الليبرالية في القرن الثامن عشر. إنه يقوم أيضاً بشرح النيوليبرالية كما عرفتها ألمانيا وأميركا في مرحلة ما بعد الحرب[1]. كنا قد رأينا كيف قدمت ليبرالية القرن الثامن عشر نفسها كمحاولة لتشغيل السوق بشكل طبيعي (حتى في اللحظة التي كانت تأخذ فيها **السكان** في بعدهم كجنس حي: البيوبوليتيك biopolitique) شاجبة البعد الإصطناعي الذي جرى إدخاله من قبل تدخلية دولانية. نقع على جذور النيوليبرالية الألمانية لما بعد الحرب أيضاً في رفض سلطة عليا للدولة. ما يقتضيه الأمر هو أن يظهر بأنه يمكننا تفسير النازية بتورم هائل لسلطة الدولة. تكمن مشكلة الحكم الألماني لمرحلة ما بعد الحرب إذاً في الوضع موضع التنفيذ لكيفية إدارة حكومية[2] لا تعود إلى الإرتكاز على تأكيد دور الدولة (بهدف استبعاد إمكانية عودة انبثاق الشبح النازي)، وتستطيع التأسيس لتلاحم ولجماعة اجتماعيين على قوانين السوق الحيادية فقط. الدولة الوحيدة التي يمكن توطيدها هي دولة القانون لكونها مجرد ضمانة لاحترام قوانين السوق ولكونها لا تُدخل في أي حال من الأحوال أهدافاً إقتصادية دقيقة[3].

---

[1] تراجع حول هذه النقطة كل محاضرات عام 1979 ومنذ شهر شباط-فبراير.

[2] كان قد تم الإعلان عن التحديد الشكلي لهذه الكيفية في الإدارة الحكومية من قبل الليبرالين الألمان لمرحلة ما قبل الحرب (حول مدرسة فريبورغ ومجلة أوردو).

[3] حتى وإن كان النموذج الألماني يرفض كل تدخلية اقتصادية إلا أنه يرسي وبسرعة تدخلية اجتماعية من شأنها التعويض عن المفاعيل الإجتماعية لميكانيزمات التنظيم الذاتي للسوق.

وبعبارات النيوليبرالية الألمانية فإن من شأن كل تخطيط أوكل توجيه اقتصادي أن يؤدي إلى خطر الإنحراف التوتاليتاري.

أما النيوليبرالية الأميركية فقد أظهرت لفوكو عن آخر كيفية في الإدارة الحكومية: إن ما يقتضي، إنطلاقاً من تحييد الإنسان - الإقتصادي بكونه احتساب منافع، هو التفكر بكيفية إدارة حكومية ترتكز على عقلانية مفترضة للأشخاص. تنحو الليبرالية الأميركية إلى تحديد عقلانية السوق، ليس بكونها معطىً أولي للحكم الذي يتم حوله تشكيل أنصبة تصحيحية (على مستوى المفاعيل الإجتماعية أو تشكل الإحتكارات) وبناء التلاحم الإجتماعي، وإنما بكونها صيغة شكلية تسمح بحل مجمل مشاكل المجتمع. وستكون المشكلة، بالنسبة للقضاء، على سبيل المثال، هي التدخل في سوق الجريمة من أجل أن يتم تقليص سوق العرض والطلب. ترتسم في أفق هذه الممارسات- كما يلاحظ فوكو - صورة مجتمع غير إنضباطي أو تطبيعي ذو عمل يتعلق بالمحيط ويعمل على تقليص الفوارق إلى أدنى حد ممكن.

2. كيفية إدارة حكم الأفراد (من السلطة الرعوية إلى أشكال الإعتراف)

كانت أشكال الحكم (منطق الدولة والليبراليات) المدروسة سابقاً تأخذ مفاعيلها على مستوى السكان الخاضعين للدولة. لكن ما يقوم به فوكو أيضاً هو تفحص أشكال الحكم التي تتكيف مع

الخصائص الفردية. لهذا فإنه يبدأ بإثارة **السلطة الرعوية**[1]. وهو يعين بذلك شكلاً من الحكم الذي يأخذ على عاتقه خلاص الشعب المتحرك محاولاً التكيف مع الفرد. يتم التفكر بالمَلك كما لو.أنه رجل الدين الحذر والمزاجي في علاقته بالآخرين. سيميز، هذا النموذج من السلطة- والذي يجد فوكو علائمه في المجتمعات الشرقية القديمة- أيضاً الحكم المسيحي للأرواح. إنه يتميز بشكل قوي عن كيفية إدارة الحكم الإغريقي للمدينة. هذه السلطة الرعوية هي ما سوف يحرض المقاومات الكبرى الأولى بشكل حقوق للذاتية، من أجل تبني السلوكيات الأخرى. يحدد فوكو مقاومة الذوات (sujets) هذه في وجه كيفية إدارة الحكم الرعوية، بالموقف النقدي[2]. وسوف يقوم بدراسة كيفية إدارة الحكم المسيحية للأرواح، وبشكل مفصل في محاضراته لعام 1980 (منذ شهر شباط- فبراير) بحيث يميز شكلين كبيرين من أشكال الإعتراف[3]. الشكل الأول (exomologèse) هو ما يعني كل مسيحي بقدر ما ينبغي عليه الإعتراف بخطاياه[4]. أما

---

[1] حول السلطة الرعوية تراجع محاضرات النصف الثاني من شهر شباط- فبراير لعام 1978، كما يراجع كتاب "**أقوال وكتابات**" في الجزء الثالث، الصفحات 548- 550 و560- 563 والجزء الرابع، الصفحات 136- 148 و229- 231.

[2] لقد صيغ أساساً وشكـــل موضوعات منشورة ضمن علاقته بالجمعية الفرنسية للفلسفـــة (27 أيار- مايو من عام 1978) وهو يحمل عنوان "**ما هو النقد؟**" (النشرة رقم 2 الصادرة في نيسان- أبريل - حزيران- يونيو من عام 1990.

[3] يراجع بشأن هذه الأشكال أيضاً "**أقوال وكتابات**"، الجزء الرابع، الصفحات 125- 129 و295- 306 و805- 812 .

[4] إنما يحدد الـــ exomologèse أيضاً مجرد فعل الإيمان الذي ارتبط به بدوغم ما.

اعتراف المسيحي بخطاياه في إطار اعتراف موسع وإلزامي ومنتظم فلن يتم إرساؤه إلا بشكل متأخر جداً. يحدد الإعتراف بالخطايا- والمأمور به بشكل أساسي في إطار طلب الغفران العملي في المسيحية البدائية- فعلاً طقسياً ومأساوياً. وعلى العكس فقد فُرض في الأديرة، وبشكل مبكر، موجب الإعتراف (exagoreusis) بين مدير الضمير وتلميذه. لا يتعلق الأمر إذ ذاك بالإعتراف بالخطايا المقترفة وإنما بموجب قراءة كاملة لكل حركات الروح السرية أمام المدير بغاية أن يطرد منها الأشكال المتغيرة لحضور الآخر (الملعون). يقابل فوكو ككتلة كل هذه الإجراءات التي تنظم، داخل مؤسسات الأديرة، علاقات الراهب الشاب بمدير الضمير، بالعلاقات التي كانت تحكم، خلال المرحلة الهيلينية، معلم الفضيلة بتلميذه. تصبح الطاعة المسيحية للمدير، على سبيل المثال، غاية بذاتها وينبغي فيها أن تكون مطلقة وغيرمشروطة، بينما لم تكن لتشكل في الحكمة القديمة سوى مرحلة للسيطرة على الذات. يمكننا القول أيضاً بأن ما يقوم به التلميذ، في الشكل المسيحي للعلاقة مع المدير، هو التخلي عن الذات، فيما تقودنا الحكمة القديمة إلى تشكل الذات بشكل قوي ومتين بحيث تكون مهيأة لمواجهة العقبات التي تفرضها الأحداث. ما يعادل اختبار الحقيقة (لأن الذوات تتبنين في الحالتين وسط خطاب الحقيقة) هنا هو طاعة الآخر وهناك حرية الذات. لم تعد التحاليل الأخيرة التي قام بها فوكو لتقابل ببعضهما البعض إلا شكلين من أشكال الذاتيات. ينحو مفهوم كيفية إدارة الحكم، والذي كان يفهم بكونه إدارة حكم الأشخاص

الضروريين لأشكاله، إلى الإنطواء على بعد الذات وإلى إعادة تحديد ذاته انطلاقاً من هذا البعد. ما تم افتتاحه هو بعد الذات من أجل تطوير أشكال ادارة الحكم بحيث لا يؤخذ إلا بهذه الذات. إذ ذاك تستطيع ممارسات الذات أن تتمفصل على علاقات السلطة والخطابات الحقيقية (ثلاثة أبعاد لا يمكن اختزالها) من أجل تركيب التجربة التاريخية.

الفصل الثالث

ممارسات إسباغ الطابع الذاتي

I – سر فوكو الأخير

1. العودة إلى الذات؟

لقد تم وصف آخر ما قام به فوكو من أبحاث، وفي أغلب الأحيان، بالإشارة إلى العودة الإنقاذية إلى الذات بعد أن كانت التصريحات القاطعة لعام 1960 قد أعلنت عن اجتثاثها النهائي. فهل ينبغي أن نرى في ذلك انعطافاً مفاجئاً أو تناقضاً في عمله؟ ما هو صحيح هو أن ما قام به فوكو من دراسات أخيرة يفاجئنا من حيث إطار مرجعيته التاريخية: التاريخ القديم الإغريقي – الروماني. فقد اشتغلت كل أعماله السابقة– من"**تاريخ الجنون**" وصولاً إلى "**الرقابة**

والعقاب"– على العالم الغربي الممتد من عصر النهضة وحتى القرن التاسع عشر. ولقد قام فوكو بتفسير ذلك في ورقة كانت قد رافقت الجزءين الثاني والثالث من كتاب "**تاريخ الجنس**"[1]. "ما كان يفترضه الحديث عن الجنس كتجربة تاريخية فريدة هو المباشرة بإحداث نسب للذات الراغبة بالعودة، ليس فقط إلى بدايات التراث المسيحي، وإنماً إلى الفلسفة القديمة".

يسترجع فوكو، في المحاضرات التي كان قد ألقاها في "الكوليج دي فرانس" (وبشكلٍ خاص عام 1970 و 1978 و 1980)، وبشكلٍ موسع الحضارة الإغريقية القديمة (أي دراسة القانون الإغريقي وحكومة المدينة **وأوديب الملك**). لا تكمن المفاجاة فقط إذاً في اختيار المراحل المدروسة: تبدو كل هذه الدراسات المجموعة في سياق "**تاريخ الجنس**" وكأنها قد وجدت فجأةً نقطة ارتكازها الطبيعية حول مفهوم الذات. في قراءة تاريخية لعمله نجد بأن فوكو يضع الذات في موقع القلب من كل هذه الإستقصاءات: " كان التساؤل الذي يطرحه حول "**الكلمات والأشياء**" هو التالي: بأي ثمن يمكننا أن نضع إشكالية للذات الناطقة والذات العاملة والذات الحية ونقوم بتحليلها؟". ثم إنني كنت قد طرحت ذات النوع من الأسئلة بما يتعلق بالجرم وبالنظام العقابي: كيف بإمكاننا قول الحقيقة عن ذاتنا ما دام بالإمكان أن نكون ذاتاً مجرمة؟ وماذا سأفعل بالنسبة للحياة الجنسية عندما أغور بعيداً في التاريخ: كيف بإمكان الذات أن تقول الحقيقة

---

[1] **"استخدام الرغبات وهم الذات"** ، غاليمار، 1984.

عن نفسها بكونها ذات لذة جنسية وبأي ثمن[1]. فالمشكلة المطروحة هي إذاً مشكلة التشكل التاريخي للذات في علاقتها بالحقيقة بمقدار ما تلزم هذه العلاقة حتى كون (être) الذات. سوف يتم تفكر هذه المشكلة تباعاً في بُعدِ المعارف والممارسات الإجتماعية للحياة الجنسية. ما ينبغي مع ذلك هو نقل صياغة جيدة ثانية إلى أحد النصوص الأخيرة: مقدمة "**استخدام اللذات**". هذه المرة يأخذ فوكو هذه "التجربة" كموضوعٍ نظري. ويتم فهم التجربة بكونها " علاقة ترابط متبادلة في الثقافة بين مجالات المعارف والنماذج التطبيعية وأشكال الذاتية"[2]. نعود لنقع هنا إذاً على إعادة المركزة حول مفهوم "**التجربة**". يكمن كل مشروع فوكو- كما يحدد نفسه، وبعد أخذنا بعين الإعتبار لمكتسبات ثلاثين عاماً من العمل، في تحليل **التجارب** (كالجنون، والجريمة، والحياة الجنسية الخ...) والتي يجري تفكرها كما لو أنها هذا الإنطواء التاريخي بين لعبة إحداث الصدقي ولعبة السلطة القضائية juridiction ولعبة العلاقة بإسباغ الذات. مع ذلك فإننا ندرك كيف أن فوكو لم يتراجع، وسط هذه الصياغات المتأنية وغير المفيدة وأحياناً المؤجلة،- عند مباشرته لسلسلة من الدراسات المتعلقة بالذات- عن مواقفه الأولى، بل إنه قام وخلافاً لذلك بإدراجها داخل أنظمة. عندما كان فوكو يدين الذات في مرحلة الستينيات ليؤسس من خلال هذا النقد الوحيد لعلاقته بالبنيوية، فإن ما كان يستهدفه هو الذات كجوهرٍ منطقي مناهض

---

[1] "**أقوال وكتابات**"، الجزء الرابع، الصفحة 443.

[2] "**استخدام اللذات**"، الصفحة 10.

للتاريخ، أي الذات التي تقوم بالمحصلات الموحدة وإعطاء المعنى والتجربة الأصيلة والحمالة لقيمٍ عالمية تتعدى التاريخ. فالذات التي يتم استدعاؤها من قِبل فوكو في مؤلفاته الأخيرة - وفي محاضراته في "الكوليج دي فرانس" (والتي كانت ذات عناوين معبرة كـــ "الذاتية والحقيقة"، و"علم مبادىء وطرائق النقد وتفسير النصوص القديمة عن الذات")- هي ذاتٌ مميزة بكونها **تاريخية** وبشكلٍ كلي (إذ أن الأمر يتعلق بدراسة علم نسبها)، وهي ذاتٌ يتم التفكر بها- بكونها صيغة محددة لعلاقة بالذات- كما لو أنها مكونة لبعد واحد من الأبعاد الثلاث **للتجربة**. تأتي أشكال الذاتية التاريخية لتتآلف مع لعبة الحقيقة (المعرفة) ومع نموذجٍ من المعيارية، وكلاهما من الأمور المعطاة (السلطة). لا يتعلق الأمر إذاً وبالنسبة لفوكو، في أبحاثه الأخيرة بفلسفة للذات، وإنما بخلق مجال مفهوم لخلق الذاتية بكونه البعد الثالث الآتي لإكمال الدراسات الأركيولوجية والدراسات التي تهتم بالبحث عن النسب من خلال تحديد مبدأ مداها[1].

يباشر فوكو هذه الدراسة للصيغ التاريخية لخلق الذاتية إنطلاقاً من التساؤل حول الحياة الجنسية: يتعلق الأمر هنا بتفكر التاريخ الذي يقودنا من الذات المسيطرة على لذاتها، كما كان الأمر في الحضارة الإغريقية الكلاسيكية، إلى الذات الحديثة لحياة جنسية خاضعة للمعالجة الطبية، مروراً بهيلينية تعيد إدراج اللذات في أطيقا الإهتمام بالذات، ومروراً أيضاً بالذات المسيحية المتيقظة للحركات العقلية

[1] كنا قد رأينا من خلال تحليل صياغتين للمشروع أن الذات كانت تلعب بين الحين والآخر دور البدء الموحد لجميع الأبحاث وأحد المحاور الثلاث لتفكر التجربة التاريخية.

لجسدها. مع ذلك سرعان ما يتم تخطي هذا العلم التنسيي للذات الجنسية بدراسة أكثر اتساعاً لتقنيات الوجود. وسرعان ما لا يعود المشكل هو تفهم تشكل الذات في ما تقوم به من تجربة لحياتها الجنسية وإنما في خلق الإشكالية العامة للذات **الأطيقيّة**. مع ذلك علينا ألا نفهم بـــ "الذات الأطيقيّة" الذات التي تواجه مشاكل القيم الأخلاقية: ينبغي أن نفهم الذات (sujet) في نصاب تشكلها الذاتي (أي أن نفهم التقنيات والممارسات التي تتمأسس من خلالها علاقة محددة بالذات soi). وسوف يقود تفحص الذات هذه، مما يجد توسعه القصوي في الثقافة الهيلينية، فوكو أيضاً – ومن خلال دراسته للرابط المؤسس بين مدير الضمير وتلميذه – إلى موقع مشكلة **قول– الحق** وشجاعة الحقيقة. فالمشكلة **السياسية** هذه المرة هي النطق بالحقيقة في نظام السلطة ومدى المخاطرة المفتوحة بالنسبة للذات الناطقة. ما هي مكانة هذا القول – الحق الذي ينتصب لمواجهة السلطة القائمة؟ وما سوف يكون عليه موضوع هذا القول؟ من الأبحاث التي قام بها فوكو في السبعينيات نتذكر: بأن ما كان يتعلق به الأمر هو تحليل العلوم الإنسانية كما لو أنها هذه الخطابات الحقيقية المرافقة والمطيلة لنظام السلطة (نظام الضبط المسلكي). سيلعب **الكلام – الحق** هنا دور **المقاومة** في وجه السلطة. ولقد تمت إدانة الذات أيضاً وفي أمكنة أخرى في الدراسات المتعلقة بالبحث عن النسب بكونها متلازمة[1]، أو منتوج تقنيات السلطة. هكذا كان

---

[1] الترابط أو الإرتباط correlation : في مذهب أرسطو هو تعارض طرفين متعارضين . في علم الأحياء والنفس والإجتماع الخ... طابع شيئين يتغايران معاً بانتظام كبير نسبياً "ترابط القامة والوزن" أو تقسيم العمل وكثافة السكان الخ... عندئذ يقال أن الطرفين

ميكانيزم الضبط يتكيف مع حدود الفرد وكان يجتاحه في جزئيات سلوكياته الجسدية ليسلم بطاقة هويته بشكل علومٍ إنسانية. وسوف تقدم العلاقة بالذات في الثمانينيات نفسها للتفكر، وخلافاً لذلك، كشكلٍ **لمقاومة** ممكنة لأنظمة السلطة، أو كنقطة هزيمة لسلطة قديمة أو نقطةً عبور لشكلٍ من أشكال السلطة إلى شكلٍ آخر. مع ذلك لا ينبغي القول بأن فوكو كان قد اكتشف بعد الذاتية بكونه ذرة قانونية غير قابلة للإختزال في إكراهات السلطات القائمة. ما ينبغي على الأرجح هو أن نبرهن كيف تدخل الذاتية، كعلاقة بالذات، لعبة إسباغ **الذاتية** التي تتشابك مع لعبة كيفية إدارة الحكم ولعبة الحقيقة. إنما ينفجر في تشابكات هذه الألعاب (في لعبتها) شيء ما هو بمثابة الحرية.

2. ما هي الأنوار؟

بالإرتكاز إلى نصٍ صغير لكانط ("ما هي الأنوار؟")[1]، حاول فوكو أن يأخذ قياس مشروعه النظري كما عبر عن نفسه بشكلٍ أوضح في السنوات الأخيرة. تتناول مسألة كانط راهنيته المباشرة: أي الأنوار، أو بشكلٍ أدق الثورة الفرنسية. لا يأخذ الفكر الفلسفي على نفسه في هذا النص مهمة تحديد الجواهر المافوق- تاريخية أو الشروط

المعنيين مترابطان. عن **موسوعة لالاند الفلسفية**، المجلد الأول ، منشورات عويدات، بيروت- باريس. تعريب د. خليل أحمد خليل وإشراف الأستاذ أحمد عويدات. الإضافة من المعرب.

[1] لدراسة هذا النص من قبل فوكو ، يراجع **"أقوال وكتابات"**، الجزء الرابع، الصفحات 438، 448، 562- 568 ، 679- 688 ، 755- 766 .

الشكلية للحق، وإنما **معاينة** الحاضر. بالإضافة إلى ذلك فإن ما يبينه التساؤل الكانطي حول الأنوار، هو هذه اللحظة التي يتكشف فيها العقل، وفي الآن ذاته، كعقلٍ **في** التاريخ وكعقلٍ **للتاريخ**: ما يحرره هذا الغلاف المزدوج بالنسبة لفوكو، هو مدى الفكر الفلسفي الحديث. إلا أن خلق إشكالية راهنيتنا لا يدخلنا فقط في تفكيرٍ حول اللعبة التاريخية للعقلانيات. فما تعنيه مساءلة الأنوار، بالنسبة لفوكو، هو أيضاً طرح السؤال التالي على أنفسنا: "من نحن؟"[1].

ولمرة أخرى لا يمكن لهذه المسألة أن تجد حلها، بالنسبة لفوكو، من خلال البحث عن طبيعة إنسانية عابرة للتاريخ وعن خقائقها الجوهرية. " من نحن ؟" لا تعادل "من هو الإنسان ؟ ". فالمشكلة المطروحة على الأرجح هي طريقة أن نكون وبشكل دائم فريدين وتاريخيين. لهذا فإن التساؤل حول "من نحن؟" هو تساؤل **نقدي**: أي أنه يردنا كمدخل إلى متتالية من الأبحاث التاريخية الهادفة إلى إعادة تنسيب هوياتنا والتفكر بها في عرضية[2] تاريخية جوهرية، وكمخرج إلى تحول أطيقي لأنفسنا وإلى اختراع سياسي لذاتيات[3]

---

[1] يراجع "**أقوال وكتابات؟**" الجزء الرابع، الصفحة 231 .

[2] يدل هذا المصطلح على طابع للقيم التي مهما يكن "ثابتاً" تظل معرضة دائماً للإنتهاك وللتجاهل وحتى للإنكار. "إن القيمة عرضية ، هشة، نظراً لعدم وجود قيمة إلا بالنسبة إلى فاعل". عن **موسوعة لالاند الفلسفية** المجلد الثاني، تعريب د. خليل أحمد خليل وإشراف الأستاذ أحمد عويدات. الإضافة من المعرب.

[3] سمة ما هو ذاتي. من معانيها الفلسفية: "إن ذاتية المكان والزمان تميز جوهرياً هذا المذهب (الكانطية) فهي ... الفكرة المهيمنة عليه وهي تجعله مذهباً توهيمياً جذرياً " Pillon ,la doctrine de Renouvier , Année philosophique XXIV ; P, 106. ومن المعاني الفلسفية الأخرى: " الذاتية ...هي سمة تميز كل الظواهر النفسية وتحيط بها كلها=

جديدة[1]: ما تعنيه "من نحن" في الآن ذاته هو: من أية محصلات تاريخية قد تشكلت هويتنا؟ وكيف بإمكاننا أن نكون بشكلٍ مغاير؟ لا تؤدي تاريخانية ما نكونه (مما لا شك فيه بأن فوكو يستعيد هنا أمثولة نيتشه الكبيرة) إلى نسبية القيم وإلى عدمية الفعل، وإنما إلى إثارة حرياتنا التي يجري تحديها باختراع كيفيات جديدة للكون، "سأميز إذاً الأخلاقية éthos[2] الفلسفية الخاصة بأونتولوجية أنفسنا النقدية بكونها اشتغال أنفسنا على أنفسنا ككائنات حرة"[3] [4].

=في شمولها. لكننا يستحسن اللحظ أن كلمة ذاتية ينبغي أن تؤخذ هنا بمعنى أوسع : فهي لا تدل فقط على ما يتعلق بهذا الصنف التمثيلي الذي كنا قد دعوناه باسم التمثيل الذاتي، إنها تقال أيضاً عن كل لحظات التمثل التي تتضمن تدخلاً ملحوظاً للفاعل: فتقال على التمثيل المنطقي، وجزئياً على الأقل، تقال على التمثيل العملي وكذلك على التمثيل الوجداني" .Hamelin; Essais p 353. عن **موسوعة لالاند الفلسفية**، مرجع مذكور سابقاً. المجلد الثالث. الإضافة من المعرب.

[1] ينبغي ألا يتم تفكر دراسة صيغ أسباغ الذاتية الإغريقية بكونها توصيفاً للأنماط التي علينا اتباعها وإنما كمحاولة للتفكير خارج الذاتية المسيحية، من أجل إظهارها بكونها تاريخية وهشة ("**أقوال وكتابات**"، الجزء الرابع ص. 574 و 706).

[2] Éthos من Éthique هو علم موضوعه الحكم التقويمي القائم على التمييز بين الخير والشر. تاريخياً، جرى تطبيق علم الأخلاق على الأخلاق في كل أشكالها كعلم وكفن لتوجيه السلوك: "لعلم الأخلاق السياسية موضوعان رئيسان: ثقافة الطبيعة العاقلة، وتهذيب العامة". عن **موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول**. المعرب.

[3] الأونتولوجيا: باب من أبواب الفلسفة ينظر عقلاً "في الكون من حيث هو كون" حسب تعبير أرسطو. إن للكائنات الروحية والمادية بعض الخواص العامة مثل الوجود والإمكان والديمومة. إن فحص هذه الخواص يشكل أولاً هذا الفرع الفلسفي الذي تستعير منه الفروع الأخرى كلها، بعضاً من مبادئها، ويطلق عليها أيضاً علم الكون/ الكائن أو الميتافيزيقا العامة. عن **موسوعة لالاند الفلسفية**. المجلد الأول. المعرب.

[4] "**أقوال وكتابات**"، الجزء الرابع ص.575. يراجع أيضاً حول موضوع الحرية الصفحات: 597، 693، 711، 721، 728، 779. لم يتم التفكر بالحرية عند فوكو أبداً كصيغة كون أساسية وإنما كلعبة لكيفيات الإدارة الحكومية.

II- استخدام اللذات

1. تاريخ خلق إشكاليات التجربة

كان فوكو قد أعلن في أواسط السبعينيات عن تاريخ للجنس. ما كان يقتضيه الأمر إذ ذاك هو إعادة إيجاد الجذور المسيحية للذات الراغبة كما تم استدعاؤها من قِبلِ علوم النفس وعلوم التحليل النفسي. ولقد بدا ضرورياً بالنسبة لفوكو - من أجل إظهار الذات التي تتوسط العلاقة بالجنس من خلال تشكيلها (السمع، البحث، النطق) لخطابها عن الرغبة في بعدها **كحدث** تاريخي - أن يرجع حتى إلى **ما قبل** تجربة الجسد المسيحية. هذا هو المعنى الأول للعودة إلى النصوص الإغريقية: أي العمل على بعث تجربة للجنس بحيث لا تكون مبنيةً بتأويل للرغبة وإنما بالسيطرة على **اللذات**. إنما لم يكن الإنتقال الذي أحدثه فوكو في الثمانينيات، كما كنا قد رأينا، إنتقالاً تأريخياً فقط: كان الأمر يتعلق بأن يجد في الوقت نفسه وسيلةً لصياغة فكرٍ جديد للذات كممارسة لإسباغ الذاتية.

لم يكن ما قام به فوكو من تاريخٍ للجنس تاريخاً للسلوك (أي ان الأمر لا يتعلق بالتساؤل عن كيفية ممارسة الناس للجنس) ولا تاريخاً "للتمثلات" (أي أن الأمر لا يتعلق بالتساؤل عن كيف تم تفكر الجنس من قبل الناس)، وإنما تاريخاً لكيفيات التجربة المشكلة للذات الأخلاقية[1]. لم يقم فوكو إذاً بدراسة الأرشيفات التي يمكنها

[1] حول رفض فوكو لتاريخ الجنس كتاريخٍ للسلوكيات أو التمثلات أو الممنوعات، يراجع كتاب "إستخدام اللذات"، الصفحتان التاليتان: 10- 11. ويراجع كتاب "**أقـوال**=

أن تأخذ بالحسبان ما كانت عليه الممارسات الجنسية الملموسة، ولا بدراسة النظريات الفلسفية للذة والروح والجسد. وبما أن الأمر يتعلق بتاريخ بنينة أطيقية للوجود فإننا ندرك ما سوف تكون عليه المواد التي يستخدمها فوكو بشكلٍ مميز: الكتب الصغيرة حول الوجود وتجارب السلوك الحسن وفنون العيش، أي أنه يستخدم كل هذا الأدب "الصغير" الذي يحمل للذات أساليب حياة وحيث تصاغ كيفيات التجربة[1]. لقد طرحت مشكلة السلوكيات الجنسية نفسها بشكلٍ أدق في إطار هذا الأدب الأطيقي. وإذا لم يكن التاريخ الزهدي عند فوكو هو تاريخ الممارسات ولا تاريخ التمثلات فإنه لن يكون أيضاً، إلا بشكلٍ أقل، تاريخاً للقوانين" (codes) التي تدرس أنظمة الإكراهات المفروضة على الحياة الجنسية غير المدجنة في كل حقبة من الحقبات التاريخية. لا نملك هنا فعلياً إلا تاريخاً سلبياً عن الممنوعات. لا يتعلق الأمر بالنسبة لفوكو، وبشكلٍ خاص، بإحداث التعارض بين العصر الذهبي للجنس في أيام الإغريق وعصر النظام القمعي للجنس خلال الحقبة المسيحية. وخلافاً لذلك لا يكف فوكو، ما أن يتم تبني[2] وجهة نظر الموجبات والتقييدات، عن الإعلان عن الخلط الحاصل ما بين مذهب التعدد الديني الما قبل- مسيحي وبين المسيحية. فالقلق تجاه خطر الفعل الجنسي (أي الخوف

= وكتابات"، الجزء الرابع، الصفحات التالية: 228، 381 ، 397 ، 610 ، 618 ، 674. وكذلك محاضرة 3 شباط- فبراير من عام 1981.

[1] حول كتب الوجود المعدة تراجع محاضرة 14 كانون الثاني- يناير من عام 1981.

[2] تراجع حول هذه المسألة محاضرة 7 كانون الثاني- يناير من عام 1981.

مما يؤدي إليه الإنفاق الجنسي من خطر الإنهاك التدريجي) والإعلاء من شأن الوفاء الزوجي (مثالية "الحياة الجنسية الجيدة عند الفيل والتي تسترجع بشكلٍ مستمر")[1] والشعور بما يثيره الشاذون جنسياً من غرابة (أي لوحة المخنثين وما تتركه من سخرية وقلق)، كما تمجيد العفة التي تمهد لوحدها لطريق الحقيقة، كلها مواضيع[2] تخترق كل تاريخ الغرب وتعمل على تكرار ذاتها بدءاً بكتابات أطباء الإغريق الأولى وحتى كتابات من نذر نفسه للدين من أمثال القديس فرانسوا دي سال، مروراً بمعلمي الفضيلة، سواءٍ في العصر الهيليني أم في أوائل المسيحية. نشير عبوراً بأن هذه المواضيعٍ الأربعة من مواضيع التقشف الجنسي تتقاطع في الوقت نفسه مع أربعة مجالات يستخدمها فوكو

---

(1) لقد شكلت أسطورة الفيل هذه موضوعاً للمحاضرة الأولى من عام 1981. يذكر فوكو بكيفية تقديم الفيل كنموذج للفضيلة الجنسية. إنه لا يلج رفيقته إلا بشكلٍ نادرٍ جداً ولغاية وحيدة هي التكاثر. ثم إنه يمارس، وبشكلٍ دائم، الفعل الجنسي في الظلمة ليعود وبشكلٍ سريع إلى الإغتسال للتخلص من آثار الفعل المستهلك. بالإضافة إلى ذلك فإنه مثال الوفاء والعفة (يراجع أيضاً **"أقوال وكتابات"**، الجزء الرابع، الصفحة 172-173). يعود فوكو ليقع على مثل هذه الميثولوجيا لحياة الفيل الجنسية المثالية في نصوص النهضة والقرون الوسطى وحتى في الحقبة الهيلينية. هكذا فإن الحدود مشوشة بين المسيحية والأديان غير المسيحية بما يتعلق بمثالية الحياة الجنسية.
لن يكون لدينا من جهة نموذج مسيحي لحياة جنسية مقتضبة يقابله إلحاد متصف بجنس يانع: يبدو أن في اسطورة الفيل ما يوحد المسيحيين مع من هم من السابقين على الدين المسيحي على مستوى الإعلاء من شأن الفضائل الزوجية. يعلن فوكو إذاً في هذه المحاضرة بأنه سوف يتناول من خلال القرنين الأولين لزمننا درس تشكل أطيقا جنسية متقشفة من قبل الأخلاقيين الملحدين وكيف أن المسيحية لم تقم إلا بوارثة هذه الأخلاقية بعد اعطائها معان مختلفة.

(2) مقدمة من قبل فوكو في **"إستخدام اللذات"**، الصفحات 20 — 27 .

عناويناً لفصوله: مشكلة العلاقة بالجسد، ومشكلة النظام الطبي (أو العلم الذي حدد غايته بتحديد القيمة الغذائية للوجبات)، ومشكلة العلاقة بالزوجة وبالحياة الزوجية (الإقتصادية) ومشكلة العلاقة بالصبيان وبالتربية (الشهوانية)، وأخيراً مشكلة العلاقة بالحقيقة. لا تعود هذه المواضيع الأربعة للتقاطع وبشكلٍ خاص مع الممنوعات الإجتماعية أو الدينية، على الأقل بما يتعلق بالثقافة القديمة. لا نجد تقنيناً للسلوكيات من شأنه تنظيم الجنس أو التمييز بين ما هو مسموح وما هو محظور. يتعلق الأمر فعلياً بالنسبة للأخلاق القديمة بأوامر موجهة إلى أناس **أحرار** أي بالنتيجة إلى من تم الإعتراف لهم بالحق بحياة جنسية فعالة. إنه حق لا يقبل التقادم. وسوف نكون، على مستوى الرقابة الإجتماعية، في حضور ميكانيزمات من التسامح. إنما يتم التعبير عن مطلب الضوابط في المدى المفتوح والمعترف به للحرية الجنسية. مع ذلك لا يأخذ مطلب الضوابط الأخير شكل قانون (code) للممنوعات وإنما الشكل المبسط الذي يحمل ميزة خاصة. هكذا وعلى سبيل المثال، سوف يكون الوفاء مطلوباً ليس لأنه يشكل موجباً (أو لأن الزنا ممنوع) وإنما لأنه يشكل فقط المؤشر لحياة جديدة ولوجودٍ منظم بشكلٍ دقيق. فاختيار الجنس لا يشتغل تبعاً لخطوط الإنقسام بين المسموح والمحظور، وإنما تبعاً لقوانين تتعلق بجمالية الوجود. هكذا نفهم حدود التاريخ الذي يأخذ أنظمة الممنوعات المفروضة على حياة جنسية بلا ضوابط بكونها شبكة للإدراك من خلال العقل: تكمن المشكلة بشكلٍ دقيق في فهم كيف تشكلت نقاط التمشكل المذكورة (الفعل الجنسي، الزنا،

الشذوذ الجنسي، والعفة) خلال **تجربة تاريخية فريدة** (المسيحية) بشكل قوانين (codes) وممنوعات[1].

2. اللذات والسيطرة

لقد تم تناول المشكلة التي كانت قد طُرحت من قبل فوكو، بالنسبة للذات الجسدية وبالنسبة لخلق إشكاليتها في الفكر القديم، وبشكلٍ كامل، من خلال منظورٍ **أطيقي**. لا يتعلق الأمر إذاً بالنسبة إليه لا بدراسة قوانين السلوكيات ولا بدراسة أنظمة الممنوعات كما كان قد تم فرضها من قبل أنصبة إجتماعية أو مؤسساتية، ولا بدراسة النظريات الكبرى التي استطاعت أن تعطي للجنس تسجيلاً مفهومياً. لا يتعلق الأمر كذلك بالقيام بتاريخ الممارسات الجنسية الحقيقية للأفراد خلال التاريخ. ما يقوم فوكو بدراسته هو **وضع الشكل لتجربة اللذات** والكيفية التي تتشكل بها **الذات (sujet)** في علاقة محددة مع جنسها (sexe). تدخل إشكالية الجنس في الإطار الأعم لتقنيات صياغة الذات (soi). يحدد إسباغ الذاتية[2]، على هذه

---

[1] مما لا شك فيه بأن ما ينبغي أيضاً هو النظر في الأمور الدقيقة لأن ما يضعه فوكو هو إرساء لفظية verbalisation الخطايا كما تصورها كاسين Cassien، ليس بكونها مدخلاً لتقنين الوجودات وإنما بكونها انفتاحاً وضعياً، أي اختراعاً لمجالٍ جديد وتقنياتٍ جديدة ("**أقوال وأفعال**"، الجزء الرابع، الصفحة 306 - 307).

[2] ما ينبغي أيضاً هو هو تمييز سيرورات اسباغ الذاتية من قبل أنصبة خارجية (إسباغ الموضوعية على الذوات من قبل العلوم الإنسانية) وسيرورات الإسباغ الذاتي للذاتية autosubjectivation التي كانت قد دِرست من قبل فوكو منذ تفحص أشكال الإعتراف.

التجربة الجنسية، المستوى الأطيقي للتحليل. سنميز عند فوكو، من أجل أخذ هذه السيرورات (المشكلة لمعطى تاريخي) بالحسبان، أربع زوايا للدراسة[1]: **الجوهر الأطيقي** الذي يردنا إلى هذا الجزء من الفرد، أو ما تتطلبه التجربة الأطيقية، **طريقة الخضوع** التي تميز أسلوب الموجب، الذي وانطلاقاً منه، يخضع الفرد لقاعدة مسلكية، **العمل الأطيقي** الذي يشكل مستوى التقنيات الموضوعة موضع التطبيق من أجل تشكيل الذات الأخلاقية، وأخيراً غائية الذات الأخلاقية التي تحدد المثال المطروح في أفق المسلكيات الأطيقية.

وتتسارع على مستوى هذه الصيغ الأربع من التجربة تاريخانية أطيقية اللذات. هنا فقط بإمكان التناقض أن يظهر بين تجربة الإغريق بما يتعلق **بالأفروديزيا** (أشياء الحب)[2] والتجربة المسيحية بما يتعلق بالجسد. فالتجربة الإغريقية تطرح الأفروديزيات "كجوهر أطيقي"[3]. تردنا هذه الأفروديزيات إلى الأفعال، وما تجري مساءلته هو ديناميكية أفعال الحب هذه (فخط الإنقسام لا يمر إذاً بين علاقات الحب المثلية وعلاقات الحب المختلفة الجنس، أو بين الأعمال المسموحة والأعمال المحظورة، وإنما بين ما يمكن قياسه من نشاط وبين ما لا يمكن مراقبته، أو حتى بين النشاط والسلبية في الفعل

---

(1) حول نظام الأربع صيغ لإسباغ الذاتية، يراجع "**إستخدام اللذات**"، الصفحات 32 – 35 و "**أقوال وكتابات**"، الجزء الرابع، الصفحات 396– 400.

(2) يراجع حول هذه النقطة "**أقوال وكتابات**"، الجزء الخامس، الصفحات 215 و 377– 379 و 672.

(3) يراجع "**استخدام اللذات**"، الصفحات 43– 107.

الجنسي). تسجل هذه الأفعال حالة طبيعانية أولية تربطها بلذات كثيفة. مع ذلك لا توجد إطلاقاً أية فكرة حول عقدة ذنب أصيلة. إنما طرحت الطبيعة فقط في أصل هذه الأفعال قوة أو طاقةً قابلة البلوغ بشكلٍ دائم. مع هذا التصور **للأفروديزيا** نكون قد ابتعدنا عن الموضوعة المسيحية المتمثلة **للرغبة** بكونها سمةً لا تمحى من متناهي أو عقدة ذنب، أو بكونها قوةً صماء ومتعددة الأشكال. ولقد أدت هذه الأفعال المرفقة باللذة، في اليونان القديمة، إلى تقنيات نظمت حسن استخدامها: من مثل تحديد اللحظات الصحيحة للحب، والمطالبة بالجنس الذي يجد قياسه كحاجة طبيعية مضبوطة، وفرض نظام خاص من الضوابط بالنسبة للحكام. أما النشاط المتعلق بالحب، فيتم تنظيمه بواسطة فن اللذات. لا يتعلق الأمر إذاً في مادة الجنس **الجيد** بالخضوع إلى قانونٍ عالمي يحكم شرطنا كمقترفي خطايا، وإنما بالبحث عن استخدام متكيفٍ للذات مع حاجات الطبيعة ومع اللحظات المناسبة ومع المكانة الإجتماعية للشخص. ما يتطلبه الإستخدام الحسن للذات أيضاً، ممن يمارسه، هو الجهد التدريبي: أي إعمال السيطرة على الذات بحيث يأخذ الإعتدال مظاهر الإنتصار وبحيث يتم فهم الفضيلة بكونها سيطرة الذات على الذات. هذه العلاقة بالذات على طريقة السيطرة الرجولية، بعيدة جداً عما سوف تقترحه المسيحية: أي العمل على فك غموض الأفكار والأفعال من أجل أن نتعقب فيها جزئيات الرغبة في التمتع بالملاذ الجسدية. ما ينبغي أن يقودنا إليه كل هذا العمل من حكم الذات داخل التجربة الإغريقية هو التأكيد على حرية فعالة تسمح لوحدها ببلوغ ما هو

حق. فما سوف تطرحه المسيحية في أفق تقنيات الزهد من أشكال، سيكون مختلفاً جداً عن هذا الإرتقاء للذات في استقامة مسارها: إنها أشكال التخلي عن الذات وأشكال العذرية التي عثر عليها مجدداً في ولادة ثانية. بالنسبة للإغريق لم تكن الحقيقة **نقية**: إنها **حرة**. ما هو مؤكد إذاً هو أن هناك، أي بين مرحلة الإغريق القديمة وحتى المسيحية، ديمومة في الموضوعات. فالخوف نفسه من مفاعيل العمل الجنسي والحث نفسه على الوفاء، والحذر نفسه من المثليين والإعلاء نفسه من شأن العفة، إنما تقف خلف هذا الإستمرار الظاهري، التاريخانية الأساسية لأشكال التجربة التي كانت قد انخرطت فيها أنظمة الضوابط وتاريخانية ما كانت تستدعيه من ذوات أطيقية من أجل التجسد. يعبر التقشف الجنسي الإغريقي عن نفسه بشكل غالب بأسلبة للوجود، أما ذاته الأطيقية فتتميز بالسيطرة الدقيقة على ملذاته. يتم التفكر بالتقشف المسيحي بكونه جسماً متكاملاً من الأفكار التي تنظم ما هو مسموح وما هو محظور بالنسبة لذات أطيقية معدة لتفكيك أسرار خبايا رغبتها.

هذا التعارض بين الصياغة الإغريقية لأسلوب الوجود والخضوع المسيحي إلى قانون من الممنوعات، يسترجعه فوكو على امتداد التقصي عن أربعة مجالات محسوسة جرى من خلالها وضع إشكالية للجنس. أما الأدبيات الطبية الإغريقية[1] فلا تأتي لا على ذكر أذى أخلاقي يستمر في ارتباطه باللذات الجنسية، ولا على تقنين

[1] المرجع السابق الذكر، الصفحات: 111 - 156.

للأعمال الشرعية وغير الشرعية، إلا أنها تحاول إدراج هذه الملذات في هم مضبوط للجسد وفي تقنية الحياة التي تؤمن له القوة اللازمة والإدارة المعقولة. بالإضافة لذلك فإن ما نعرفه[1]، هو أن الجنس خارج الزواج لم يشكل بالنسبة للذكر الإغريقي موضوعاً لأي منع. على الزوج فقط أن يسهر على تأمين ذريته من خلال زوجته الشرعية. مع ذلك فإن ما يلاحظه فوكو هو وجود الكثير من الكتابات التي تحث الزوج على الوفاء: ليس بكونه واجباً وإنما بكونه إشارة إلى الإعتدال الذي يعبر عنده أيضاً عن نفسه من خلال إدارته لأملاكه أو من خلال حياته السياسية. أما ما يتعلق بالمرأة فيجب عليها وانطلاقاً من موقعها أن تكون وفية لزوجها.

إلا أن ما يشكل وبنوع خاص موضوع إشكالية قوية هو حب الصبيان[2]. يشير فوكو بشكل جيد إلى أن حب الصبيان كان موضوع تسامح كبير، وإلى أن الإغريق لم يجعلوا منه موضوعة بكونه ينتمي إلى رغبة من طبيعة خاصة. بالمقابل يبدو أنه تطلب أسلوباً من الوجود الخاص. ما يعنيه الحديث عن حب الصبيان هو، وقبل أي شيء آخر، إثارة العلاقة التي يمكنها أن تقوم بين رجل ناضج كان قد أنهى تكوّنه، وبين شاب من أصل جيد. ما يستدعيه إطار هذه العلاقة هو مبادىء أخرى تختلف عن تلك التي يستدعيها هم الجسد أو العلاقة الزوجية. ما يظهره فوكو هو أن هذه العلاقة المثلية مرتبطة

---

[1] المرجع السابق الذكر، الصفحات: 159 – 203.

[2] المرجع السابق الذكر، الصفحات 207– 248 وكذلك "أقوال وكتابات"، الجزء الرابع، الصفحات 287، 387– 388.

دائماً بإدراك زمن هارب وبقلق المؤقت الذي يبدو أساسياً. إنما فيها أيضاً مسألة حب. لأنه وفي النهاية لا يوجد في الزواج الذي يقوم بين الرجل والمرأة أبداً سوى علاقة وفاق من أجل حكم العائلة بشكلٍ جيد ومزدهر. أما في الفعل الجنسي الذي يتم مع العبيد أو مع بائعات الجسد، ممن هم من مستوىً اجتماعي رفيع، فلا وجود إلا لإشباع ما يلزم من الحاجة والإستخدام الفعال لسموها على ممتلكاتها. إنما يتعلق الأمر أيضاً في هذه العلاقة بالشرف والعار. لا يمكن للجنس عند الرجل البالغ أن يقدم نفسه بمثابة امتدادٍ لقوة فعالة ومسيطرٍ عليها. ويعود الأمر في ذلك إلى كون المحبوب هنًا هو ابنٌ لعائلة جيدّة، وهو ما سوف يستدعي لاحقاً إلى ممارسة الوظائف المهمة في إطار المدينة. وهذا الصبي ذو الولادة الحرة هو المكون بكونه موضوعاً للذة. يمكننا أن نذكر بأن فوكو يعتبر أن تجربة اللذات عند الإغريق (المفكر بها للإستخدام من ذكور المدينة) مبنينةً بما يسميه "مبدأ التماثل الشكلي الإجتماعي". ما أعنيه بذلك هو أنه ينبغي دائماً في العلاقة الجنسية الجيدة ممارسة النشاط ضمن احترام التراتبيات الإجتماعية: من المشرف على المستوى الذاتي بالنسبة لإغريقي بالغ وحر، أن يلج عبداً أو أن يلج زوجته. إذ ذاك يكون قد قام بالإستخدام الصحيح لسموه الفعال. بالمقابل من غير المشرف بالنسبة إليه أن يتم ولوجه من قِبل عبد، ليس بسبب أن الشذوذ الجنسي يستحق العقاب بما هو عليه، وإنما لأننا لا نكون قد احترمنا في مثل هذه الحال مبدأ التماثل الشكلي. إلا أن الفتى الذي ينتمي لعائلة جيدة ليس عبداً ولا امرأة. فمرتبته المتدنية هي إذاً نسبية: وهي تندرج في ظرفية غير ثابتة. فالفتى

مدعو لأن يصبح في مرحلة متأخرة، رجلاً فاعلاً. كيف بإمكانه إذ ذاك أن يقبل وبدون عقاب المكانة المذلة التي يُلحقها به مجرد كونه موضوع لذة؟ أفلا ينبغي في الرجل الناضج أن يبدي الإحترام لرجولية المواطن المستقبلي الحر؟ ربما تظهر إستحالة الحب عندما تتكشف إمكانيته ما بين كائنين. إذ تنشأ في حدة هذه المفارقة متتالية من الأفكار في محاولة لخلق إشكالية هذه العلاقة: أي أن نصف للمحبوب لعبة التملص والقبول أو لعبة نصف الوفاق ونصف الرفض والتي تحفظ له كرامته بكونه الرجل المستقبلي الحر، أو أن نصف للعاشق نظاماً كاملاً من التعويضات والوعود بحيث لا يختزل دوره فقط بوضعه سموّه الجنسي موضع التطبيق. هكذا نرى وبشكلٍ جيد ما يميز التفكير الحديث حول الشذوذ الجنسي عن الكيفية التي يطرح بها الإغريق هذه الإشكالية. يتناول سؤالنا على الأرجح **ذات الرغبة**: أي كيف يمكن لرجلٍ أن يشعر بالرغبة تجاه رجلٍ آخر؟ مشكلة الإغريق مختلفة في بنيتها ذاتها: أي أن القلق يطاول مكانةً موضوع **اللذة**.

يموضع فوكو المجال الأخير والكبير لخلق إشكالية للجنس، في امتداد هذه التساؤلات: أي العلاقة بالحقيقة[1]. ما تحاوله الثقافة الإغريقية هو تفكر الرابط بين **"استخدام اللذات"** والوصول إلى الحقيقة في سياق علاقة مُثلية، كما ستحاول المسيحية وإلى حد ما طرح العلاقة بين إغراءات الجسد والإنفتاح على الحقيقة في شكل زواج. يكمن العشق الشهواني السقراطي الكبير في **"البنكيه"**

---

[1] **"استخدام اللذات"**، الصفحات، 251- 269.

(Banquet) في حل المشكلة الإغريقية المتمثلة في تفكر العلاقة المثلية غير المنحطة بالنسبة للصبي الشاب: ويتم ذلك بنقل مسألة كائن المحبوب إلى كون الحب الذي يتم تفسيره بذاته بمثابة علاقة بالحقيقة. هذا لأن مجرد وضعية الفعل الجنسي - حتى وإن ترافقت بلعبة الرفض- القبول أو بالتعويضات المتنوعة- لا يمكنها إلا أن تؤسس لعدم توازن لا يمكن اختزاله بين الطرفين. ما ينبغي في كلٍ من الحبيبين هو أن يعترف في حبه للآخر بحبٍ مشترك للحقيقة التي تتجاوزهما معاً. إلا أنه ينبغي في عمل إطلاقٍ حب ما هو حقيقي أن يعبر من خلال التخلي عن اللذة الجسدية. يشير فوكو إلى أن ما يثير الدهشة هو أن خلق إشكالية الحب المثلي هو من يرسي وللمرة الأولى موضوعات تدخل وبشكلٍ مباشر في صدىً مع الزهد المسيحي (مثال العفة غير المحدودة). إلا أننا نخدع أنفسنا في ما لو رأينا في مطلب التقييد الكلي هذا نتيجةً للمحظور الكبير الذي تم الإعلان عنه في ما يتعدى تسامح الأمر الواقع. فما يثير التخلي عن الفعل الجنسي هو الأسلبة[1] المبالغ بأمرها لحب الصبيان.

3. وضع اللذات في إطارٍ زوجي

يشير فوكو إلى تغييرات مقررة على مستوى علاقات الزوجة والصبيان بالجسد وذلك في مرحلة القرون الأولى من عصرنا. يبدو

---

[1] من styliser. وهي تعني أسلب أو صاغ في أسلوب: "يؤسلب منظراً، سيعني تالياً التعبير الخاص عن إحدى صفاته أو بعض صفاته التي سيجعله المزاج الفني الخاص يختارها دون سواها". عن موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، مرجع مذكور سابقاً. المعرب.

كما لو أن اللذات الجنسية تلهم الأدبيات الطبية إنما بحذرٍ شديد[1]. يموضع غاليان (Galien) الفعل الجنسي على مفترق معقد من الأمراض العضوية. ويتم الإعتراف للعفة بمفاعيل لا يساجل بشأنها في مادة الحيوية. إلا أن ذلك لا يعني بأن الجنس قد دخل في إطار نظام الممنوعات أو أنه قد خضع بشكلٍ تدريجي لإطار التقنين الصارم. ما يبدو هو أنه قد انخرط فقط في تقنيات احتياطية من الإنتباه للذات. وسوف لن يفترض نظام اللذات الجنسية فقط الحيطة المميزة تجاه الإيقاعات الخاصة بالجسد: ما سوف يكون مطلوباً أيضاً هو عمل الروح على تمثلاتها. إنما تجد العلاقة الزوجية[2] نفسها بشكلٍ خاص وقد خضعت في العصر الهيليني لإشكالية مختلفة. لقد أدرجت نصوص كل من كزينوفون وأفلاطون وأرسطو، الموجبات الزوجية في إطار النسيج الكبير للواجبات المدنية. لقد تمت التوصية بوفاء الزوج لكونه مؤشراً على الرجل المعتدل الذي يعرف كيف يدير ملذاته بشكلٍ جيد وبالأوْلى كيف يحكم الآخرين. خلافاً لذلك تبدو النصوص التي تمتد ما بين القرن الثاني (ق. م.) وحتى القرن الثالث (ب.م.) وكأنها تحدد فناً زوجياً لا يمكن اختزاله بالعلاقات الإجتماعية. ونقع في نصوص ميزونيوس ريفي (Musonius Rufus) كما في نصوص هيروكليس (Hiéroclès) على فكرة مفادها أن البنية الزوجية هي شيء طبيعي إلى حدٍ بعيد (فالإنسان هو بطبيعته كائن زوجي)، وأن الزواج هو قاعدة عالمية (لم يعد الأمر يتعلق فقط، كما كان الحال

---

[1] "هم الذات"، الصفحات 121- 169.

[2] المرجع الآنف الذكر، الصفحات 173- 216 .

في العصر الكلاسيكي، بوضع لائحة تعدد حسناته وسيئاته. حتى الحياة الفلسفية تبدو الآن متلائمة مع الزواج)، وأن ما تفترضه الحياة الزوجية أخيراً هو الفن في أن نكون جماعة. ولقد بدأت الحياة الجنسية للزوج، في هذه الوحدة المندمجة الجديدة للزوجين، بالخضوع لقواعد جديدة. نذكر بأن حياة الزوج الجنسية الخارج- زوجية كانت مندمجة في التجربة الكلاسيكية، وفي نهاية المطاف بممارسة نشطة للحق. لم يحد من هذا الحق غير القابل للتقادم سوى مشكلة الولادات غير الشرعية ومطلب الإعتدال.

فما نشهده مع فوكو، وعلى امتداد الحقبة الهيلينية، هو إذاً "إدخال العلاقات الجنسية[1] في إطارٍ زوجي": أي التأكيد وبشكلٍ تدريجي على أن **لاشرعية** للفعل الجنسي إلا في إطار الثنائية الزوجية. وبعد أن كان الوفاء في السابق مطلوباً من الزوج ومفروضاً على المرأة، بدأ التفكر به الآن كموجب متبادل. في إطار مثل هذه العلاقة أصبح التقشف الجنسي هو الشرط: ما يفترض هو أن تحدد الحياة الجنسية لنفسها غايةً وحيدة هي الإنجاب وألا تصطف أبداً وفقاً لما يقتضيه منطق اللذات. وقد انتقلت كل القوة المتعلقة بوضع إشكالية للذات، والتي كانت تعني في العصر الكلاسيكي حب الصبيان، نحو جنس الثنائي من المتزوجين. ففي نصين (أولهما لبلوتارك بعنوان "الحوار حول الحب"، والثاني لبسيدو- لوسيان Pseudo-Lucien بعنوان "الحب" "Amours")، يقوم فوكو بتفحص نزع المصداقية عن

---

[1] تراجع حول هذه النقطة محاضرات 21 شباط- فبراير لعام 1981.

المثلي جنسياً[1] والذي كانت الحقبة الكلاسيكية قد جعلت منه الدياليكتيك التربوي للحقيقي. فما تقوم به هذه النصوص أولاً هو محاربة الفكرة التي كانت تعتبر بأن الحب الحقيقي هو حب الصبيان فقط (التحضير للفضيلة والحقيقة). أما حب النساء فليس أبداً سوى التعبير عن رغبة حيوانية. ويتم شجب العلاقة التربوية المستخدمة قناعاً للقليل من السجالات النظرية. وتصبح العلاقة الزوجية هي العلاقة الوحيدة القادرة على إلهام الحب الصافي: يتم فيها تقديم اللذة الجنسية تحت إشارة رضا الزوجة والصداقة المتبادلة، والبعيدين بحسب بلوتارك عن اللاتوازنات اللصيقة بعلاقة الرجل الناضج بالشاب والمولدة للعنف والخوف.

نقع إذاً في تجربة اللذات الأطيقية، خلال الحقبة الهيلينية، على متتالية من المتغيرات المقررة: جذر طبي أكثر بروزاً تجاه اللذات الجنسية، مصادرة اللذات وحصرها فقط في وحدة الثنائي المتزوج، التقليل من أهمية الشذوذ الجنسي بشكلٍ بطيء. ما ينبغي مع ذلك هو أن نفهم هذا التدعيم لموضوعات التقشف بعبارات الوعي المتنامي للممنوعات. ما سوف يتحول منذ الحقبة الكلاسيكية وحتى الحقبة الهيلينية هو بنينة تجربة اللذات ذاتها. ولا يمكن فهم الخوف من القوة الإسية للذات والتوصية بالوفاء والحث على عدم الإحتفاظ من العلاقة بالشاب إلا بالبعد التربوي، إلا انطلاقاً من تقييم السيطرة

---

[1] المرجع المذكور سابقاً، الصفحات 219– 266، ويراجع أيضاً محاضرة 4 آذار– مارس لعام 1981.

الرجولية على اللذات من قبل مواطن حر. وعلى ما يبدو فإننا لا نقع في الحقبة الهيلينية إلا على تشجيعٍ لموضوعات التقشف هذه، وعلى الخوف من الفعل الجنسي الأكثر بروزاً وعلى الموجب القوي جداً للوفاء وعلى الشجب الأكثر حدة للعلاقات الجسدية مع الصبيان (وسوف نقول عنها في وقت قريب من التجربة المسيحية: بكونها إدراك الفعل الجنسي بمثابة الشر الذي لا يجد شرعيته إلا في إطار الزوجين ولغاية الإنجاب وبكونها تمنع بلا أي استئناف العلاقة مع الصبيان). إنما ينبغي ألا نرى في هذه الظاهرة سوى مجرد تغير في الشدة بل مؤشراً على تحول الذات الأطيقية. لم تعد التجربة الجنسية لتتشكل حول "**استخدام اللذات**" التي يشكل قياسها اكتمالاً للفعالية، وإنما حول "**الإهتمام بالذات**"[1] (ومع المسيحية وفي وقتٍ قريب حول تأويل للذات).

III- الإهتمام بالذات

يبدو أن الإهتمام بالذات قد ميز وإلى حد كبير الحياة الفلسفية، كما كان باستطاعة قدامى الإغريق أن يدركوها. في "**الأبولوجي**" يكتب سقراط بكونه فخوراً بالحياة التي عاشها، وبأن هذه الحياة كانت مكرسة وبشكلٍ كلي لأن توقظ لدى مواطنيه

---

[1] من المؤكد أن إعادة بنينة التجربة الجنسية حول **هم الذات** يشكل إجابة مؤسلبة للتطورات التاريخية الكبرى للممارسات الزوجية . يراجع "**هم الذات**" الصفحات 90-100، ومحاضرات 18 آذار- مارس لعام 1981 .

الإهتمام بالذات، وبأن هذه المهمة قد أوكلت إليه من قبل الآلهة، وبأنه يقوم بإنجازها لمصلحة الآخرين وبتجرد خاص. سوف يقع فوكو مجدداً على هذا المبدأ، أي الإهتمام بالذات، وبعد ثمانية قرون، عند غريغوار دي نيس (Grégoire de Nysse) في إطار الزهد المسيحي. كان مطلب الإهتمام بالذات قد ساد خلال هذه الفترة في كل المدارس، سواءً الأبيقورية منها أم الرواقية أو حتى الروحانية الإسكندرية (بمجموعة من العاملين في حقل "الإشفاء" كان قد أتى على ذكرها فيلون). لا يميز الإهتمام بالذات طريقةً فلسفية فقط وإنما يغطي على ما يبدو ممارسةً إجتماعية أكثر عمومية. يذكر بلوتارك الحكمة الإسبارطية التالية: طلب في يومٍ من الأيام من الكسندريد (Alexandride) عن لماذا يعهد الإسبارطيون بزراعة أرضهم إلى العبيد فأجاب:" لأننا نفضل الإهتمام بأنفسنا". هكذا نرى كيف أنه يتم التفكر بالإهتمام بالذات هنا بكونه ممارسةً تؤشر لتمايزٍ اجتماعي أو امتياز مقام. هذا التوسع الهائل للإهتمام بالذات في الثقافة القديمة، حوله إلى مبدأٍ مبنين للذات الأطيقية[1]. مع ذلك يشير فوكو إلى أن هذا البعد داخل التجربة الأخلاقية قد تقلص إلى حد كبير في ثقافتنا الحديثة. فالموضوعاتية المسيحية المتعلقة بالتخلي عن الذات والشجب الكلاسيكي لحب الذات والإدانة الكانطية للأنانية، جعلت كلها وبشكلٍ تدريجي مبادىء الأخلاق غير قادرة على التعايش مع الإهتمام بالذات. بالإضافة إلى ذلك فإن ما يلاحظه فوكو، على

---

[1] حول كل هذه النقاط يراجع "أقوال وكتابات"، الجزء الرابع، الصفحتان 353- 354.

مستوى التجربة الفلسفية، هو الإمتياز المتزايد لموضوعة معرفة الذات على حساب موضوعة الإهتمام بالذات[1]. ولقد انتهت مشاكل طريقة الحقيقة في حقل الحياة الفلسفية بتغطية مشاكل أطيقا الحياة الحقة. ما تسائله الفلسفة هو الإمكانية العامة للحقيقة وليس الثمن الذي ينبغي أن يدفعه الفرد من أجل الإنفتاح على الحقيقة[2].

مع ذلك فإن الإهتمام بالذات، والحاضر جداً في الثقافة القديمة، ليس متجانساً في كل تجلياته. هذا التاريخ للإهتمام بالذات والذي يموضعه العصر الذهبي في القرنين الأولين من عصرنا، هو ما يحاول ميشال فوكو أن يجده مجدداً.

تشكل ألسيبياد (Alcibiade) أفلاطون[3] العلاقة الأولى. في هذا الحوار يتناول سقراط ألسيبياد ليعلن له بأنه قد حان الوقت الآن، ولكونه قد نضج ولكونه يطمح بوظائف سياسية، لأن يهتم أخيراً بذاته. لقد طرح مبدأ الإهتمام بالذات إذاً في شروط ضيقة. وهو يبدو متلائماً مع سن حساسة (العبور من حالة الفتوة إلى حالة النضج). يذكر سقراط ألسيبياد أيضاً بأنه لم يتلق أبداً سوى تربية فقيرة: يتقدم الإهتمام بالذات الطارىء وبشكلٍ سريع في ظل عجزٍ

---

(1) تراجع حول هذه النقطة محاضرات 6 كانون الثاني- يناير لعام 1982 في ميشال فوكو **"تأويل الذات"**، منشورات ف. غرو، غاليمار/ لوسوي 2001 .

(2) مع ذلك وبالنسبة لفوكو، استمر البعد الأطيقي للمعرفة (مشكلة الزهد كشرط للحقيقة) في اختراق الفلسفة بشكل صامت كما تشهد على ذلك المثالية الأمانية الما بعد كانطية.

(3) حول الألسيبياد، يراجع **"أقوال وكتابات"**، الجزء الرابع، الصفحات 213- 214 و 355- 356 و390 و789 — 792، وتراجع كذلك محاضرات 20 كانون الثاني- يناير من عام 1982.

تربوي. بالإضافة إلى ذلك، فإن ما ينبغي هو أن نكون قد قد تعلمنا بأن نحكم أنفسنا عندما ندعي حكم الآخرين. فللإهتمام بالذات إذاً وبشكلٍ دقيق غاية. نهتم بذاتنا من أجل القدرة على ممارسة وظائف مهمة في المدينة. يوجه الإهتمام بالذات وبشكلٍ حصري للنخبة السياسية. نتعلم من هذا الحوار دائماً ما هي ذاتية الإهتمام (موضوع الفعل) وما هو الشكل الطاغي للإهتمام (معرفة الذات من خلال انعكاس الروح في العنصر الألهي). ويميز سقراط الإهتمام بالذات أيضا عن النشاط الطبي (الطبيب الذي يهتم بذاته ينشغل بجسده) والإقتصادي (المدبر يهتم بماله وليس بما هو منه) والعاطفي (يتناول الإهتمام العاطفي بالجسد). إلا أن ما ينبغي أن نشير إليه في هذا الحوار على الأقل، هو أن العشق (أيروس) هو إطار تجلي إشكالية الإهتمام بالذات (علاقة سقراط وألسيبياد).

لا يستخدم فوكو تحليل حوار أفلاطون إلا بكونه علاقة دالة على تثبيت العناصر الملائمة لإشكالية الإهتمام بالذات في اليونان القديمة. إنطلاقاً من ذلك يظهر التحول العميق للنخبة الهيلينية[1]. يتم تفكر الإهتمام بالذات وبشكلٍ متزايد كمطلبٍ غير مشروط. ينبغي أن نهتم بذاتنا مدى الحياة. أصبح الإهتمام بالذات موجباً دائماً يتوجه للجميع: الفتيان، العجزة والراشدين. لم يعد يتم تقديم الشكل الطاغي للإهتمام بالذات من خلال الشاب الطموح وإنما من خلال

[1] حول بنية الإهتمام بالذات في الحقبة الهيلينية، يراجع "**الإهتمام بالذات**"، الصفحات 53 – 85 ومحاضرات 27 كانون الثاني– يناير، و3 و10 و17 شباط – فبراير من عام 1982.

شكل الرجل الكهل الذي يجد في بطالة التقاعد وتحرر الرغبات ما يدفع الإهتمام بالذات إلى الكمال. لم يعد إذاً ليظهر في الخواء الذي تتركه التربية العاجزة للنخبة: إنه إصلاح دائم للوجود، يتم إدراكه من خلال النمط الطبي أكثر من النمط التربوي. وسيعرف الاهتمام بالذات في القرون الأولى لعصرنا مزيداً من القوة: إنه الموجب الذي يجري طوال مرحلة الوجود. يشير فوكو أيضاً إلى التعميم: لم يعد موجهاً إلى نخبة أجتماعية، وإنما أصبح مبدءاً عالمياً (في القانون: لأنه استمر في الواقع متمفصلاً على ظاهرة عصبوية). أما المتتالية الكبيرة الثانية من تحولات الإهتمام بالذات فهي ذات صلة بالآخر. ما كان يطلبه الإهتمام بالذات في الألسيبياد هو تدخل الآخر (بمواصفات معلم الذاكرة الذي يقود الروح نحو حقائق منسية). لقد طرح تدخل الآخر في الثقافة الهيلينية وبشكلٍ أكيد كضرورة، وذلك لأننا لا نستطيع الخروج لوحدنا مما سوف يسميه سينيك (Sénèque) بالـ (Stultitia) (أو إهمال الذات): ما يفترضه تشكل الذات كموضوعٍ للعمل هو تدخل معلم يفتح فينا بعد الذات. بإمكان هؤلاء المعلمين للذات والذين هم رموز فاعلة للذاتية، أن يقوموا بالممارسة في المدارس. إنه الشكل الهيليني الذي كان قد جرى تبنيه من قبل أبيكتيت (Épictète). بإمكان الأمر أن يتعلق أيضاً (إنه الشكل الروماني) بمستشارٍ خاص. في هذه الحالة الأخيرة نفقد شكل الفيلسوف المتهن (الوقح أو الوسخ والذي هو ذو لغة خشنة ومرة المذاق). يقدم معلم الذات نفسه بكونه السيد الكبير للحكمة الإجتماعية، وتندرج الخدمة التي يقدمها للروح في نسيجٍ أوسع من

الواجبات الإجتماعية. إن ما يرتبه الإهتمام بالذات من علاقة بالآخر يتحول أيضاً باتجاه عكس التبعية. لم يكن الإهتمام بالذات في الألسيبياد مطلوباً إلا بكونه بدايةً لحكم الآخرين، إلا أن ما سنجده مؤخراً هو الفكرة المعاكسة المتمثلة في التحول الذاتي لغائية الإهتمام بالذات: أي أنه يجب أن أهتم بذاتي من أجل أن أكون قادراً على التمتع بذاتي ومن أجل أن أجد الخلاص في هذا التملك الكامل. لا تردنا فكرة خلاص الذات بالذات إلى أية إشكالية ماورائية أو إلى أزلية الروح: يتم اكتمال العلاقة بالذات في كمون الحاضر بالضبط. إذ ذاك يبدو خلاص الآخر بمثابة الإستمرار الطبيعي للاهتمام بالذات المدفوع إلى أقصى درجاته. يذكر فوكو المفهوم الأبيقوري للصداقة بكونه مرغوباً بذاته، إنما يجد مبدأه في المنفعة المتبادلة، كما يذكر المفهوم الرواقي للكائن المنتمي إلى جماعة والذي يُعهد به إلى نفسه من قبل الآلهة.

يجد هذا المنظور المتمثل في خلق الغائية بشكل ذاتي، تعبيره في موضوع العودة إلى المبدأ الأصلي للذات. يمكننا أن نميز وبشكل عادي نموذجين من نماذج هذا الإرتداد: من جهة الرجعى الأفلاطونية المتمثلة في وعي الروح لشروطها الأصلية، والعودة بالتالي إلى المصدر الأول الذي يحصل بالمعرفة من خلال التعارض بين العالم المحسوس والعالم المعقول، ومن الجهة الأخرى، الرُجعى المسيحية التي تُحدد من خلال التخلي عن الذات، القطيعة الكلية والتحول المفاجيء والولادة الثانية للروح. علينا تبعاً لفوكو أن نضع التحول الخاص بالحقبة

الهيلينية بين هذين النمطين الثقافيين. ما يرتبه هذا التحول الإنقلابي هو العودة إلى الذات بكونها تحرراً يحصل في كمون العالم. فهو ليس قطيعة وإنما إنجازاً أو اكتمال العودة إلى الذات: أي سيرورة مستمرة من جعل الذاتيه مسألة داخلية. مع ذلك فإن هذا التحول في النظرة التي تقبل بالعودة إلى الذات، لا يأخذ شكل التأمل النرجسي أو التفحص المؤلم لنقائصها. يتعلق الأمر بتركيزٍ من نمط قوي على الذات: الجهد والتوتر المحفوظين في مسار الذات إلى الذات. لا يعني هذا التركيز القوي اعوجاجاً مطلقاً لكل أشياء العالم أو انكفاءً على الذات. على العكس فإن ما ترتبه هذه الثقافة المتعلقة بالذات هو تعلم متتالية من المعارف (كالفيزيولوجيا عند الأبيقوريين ومعرفة أسباب **المسائل الطبيعية** عند سينيك Sénèque الخ...). هذه المعارف الضرورية للإهتمام بالذات هي معارف الـ (éthopoïétiques): أي المعارف التي نجد امتدادها المباشر في الموقف الأطيقي. هكذا فإن دراسة الطبيعة في المدرسة الرواقية لا تجد تبريرها في كونها تخدم كرمزٍ فعال كمال الإهتمام بالذات. وما يفترضه المسار النظري للعالم عند سينيك (Sénèque) هو نظرة تتجه من الأعلى إلى الأسفل ومن شأنها أن تعيد وضع وجودنا في عامودية نظام العالم. بينما تطلبت الأفلاطونية نظرةً **تشيح بوجهها** عن العالم المحسوس من أجل التأمل في ما هو معقول، فإن ما افترضته رواقية سينيك (Sénèque)، منذ وضع معرفة العالم موضع التطبيق، هو حركة تراجع خفيفة أستطيع بواسطتها أن أعيد وضع وجودي في المسار المنظم للعالم.

كنا قد تفحصنا حتى الآن محاور التطور كما البنية الداخلية للاهتمام بالذات. إنما يمكننا تفصيل هذا الأخير إلى متتالية من التمارين المحسوسة[1]. بإمكان هذه التمارين أن تتجسد في نظام العفة وتدريب الجسد على التحمل. إنما توجد أيضاً اختبارات تدريب على مستوى الفكر. نأخذ من أبيكتيت (Épictète) مراقبة التمثلات وتأمل المستقبل السيء كما نأخذ من آخرين تأمل الموت.

يتخذ الزهد أيضاً **شكل تحضير الخطب** التي يمكننا من خلالها مواجهة أي حدث. لا يتعلق الأمر بالتذكر: فطريقة وجود هذه الخطب الحقيقية ليست طريقة الذكريات التي تتطلب، من أجل استدعائها، ممارسة صبورة للذاكرة. كما أن هذه الخطب ليست مرتبطة كذلك، كما يتمثلها التفسير المسيحي، بتقنيات تفحص الذات وبالاعتراف. لقد استنبطت المدارس الهيلينية بين التذكر والتأويل، طريقة لاستخدام الخطب كأداة للدفاع وكدروعٍ واقية.

ينبغي في هذه الخطب الحقيقية أن تندرج متماثلةً من أجل أن تقوم بدور الحماية المباشرة ما أن يتم التهديد بما هو غير منتظر. فالمشكلة التي تطرح آنذاك هي مشكلة تملك تقنيات هذه الخطب. يقوم فوكو على هذا المستوى بعرض الممارسات المنظمة والمتعلقة بالإستماع (قاعدة الصمت الفعال) والكتابة (تشكيل مجموعات من المقتطفات التي يجري تأملها وتكرارها على الذات). فللمرة الأولى

---

[1] حول مجمل زهد الإهتمام بالذات تراجـــع محاضرات 24 شباط- فبراير و 3 و11 و 17 و24 آذار – مارس من عام 1982.

تظهر موسعةً إلى هذا الحد موضوعة **الباريزيا Parrhèsia** (محاضرة 10 آذار- مارس لعام 1982). تعين **الباريزيا** من يجيب من جهة المعلم على موجب صمت التلميذ. يفرض المعلم نفسه للتحدث إلى التلميذ بكل صراحة: قول الحق عن طريق الزهد البعيد ببنيته عن الإعتراف المسيحي. هذه **الباريزيا** أو هذا القول الصريح للمعلم يتعارض مع شكلين آخرين: المديح (الذي يستهدف استبعاد الآخر بينما تستهدف **الباريزيا** الإستقلال) والخطابة (التي لا تهمها الحقيقة بقدر ما يهمها الإقناع).

IV- شجاعة الحقيقة

1. الباريزيا السياسية: النطق بالحق والديمقراطية

لم تجد الأبحاث التي كانت قد غطت السنتين الأخيرتين من سنوات التعليم في "الكوليج دي فرانس"، امتداداً لها في المؤلفات أو المقالات التي كانت قد نشرت خلال حياة فوكو نظراً لقلة الوقت. لذلك نكتفي هنا بعرض لمحة عما جرى توسيعه من مواضيع كبرى.

تميز **الباريزيا** أولاً نظام كلام المعلم تجاه التلميذ المنتبه: أي الكلام الصريح الذي يتعارض مع التواءات المديح المزخرفة ومع الحذاقة الخطابية. كلام مستقيم ومباشر: أي العصا الصلبة التي يتم تقديمها للتلميذ في مسيرته الشاقة للسيطرة على الذات. أما النص الآخر فقد أُخذ هذه المرة عن بلوتارك. إنه يقدم لنا مشهداً مثالياً عن

الباريزيا[1]. نحن في قصر دنيز دي سيراكوز (Denyse de Syracuse) في صقليا. ديون (Dion) موجود هنا. إنه من جاء بأفلاطون من أجل أن يرشد المستبد بمبادىء الفضيلة الفلسفية. خلال المحادثة يقرر أفلاطون، مخاطراً بحياته، أن يعبر عن احتقاره للحياة الإستبدادية: يغضب دنيز ويحكم عليه بالعبودية. **الباريزيا** هي بعضٌ من كلام الحقيقة. إنها قول الحق الذي لا ينتمي لا إلى استراتيجية البرهنة ولا لفن الإقناع ولا للتربية. تتواجد **الباريزيا** عندما يؤدي قول الحق بالنسبة لمن نطق به إلى مدىً من الخطورة (بما في ذلك الموت). في **الباريزيا** أيضاً يرتبط المتكلم بالمضمون الحقيقي لخطابه. مع ذلك ليس بشكل الطاعة للآخر (كما في الإعتراف) وبهدف الخلاص، وإنما بشكل المجازفة التي يتم تحمل مسؤوليتها بموته الخاص وبهدف أن يُظهر علاقةً بالذات مبنينة بالحرية. هكذا نرى من خلال هذا النص انبعاث هذا المفهوم **للباريزيا**. يمكننا أن نرده من خلال فكرة الكلام الصريح أو شجاعة الحقيقة إلى مفترق موجب النطق بالحق وإشكالية إدارة الحكم والعلاقة بالذات: أي التجربة التي تنضوي فيها الأبعاد الثلاثة التي يدرسها فوكو. وبعد أن كان فوكو قد حرر البنية الشكلية لهذا المفهوم يحاول تتبع تطوره التاريخي إنطلاقاً من تراجيديات أوريبيد (Euripide) وحتى الوصول إلى الإستفزازات الوقحة (وحتى أنه يشير إلى أنه بإمكاننا أيضاً الذهاب بمزيد من التقدم إلى الأمام لنقع مجدداً على بنى الباريزيا في خطاب الوزير الموجه

---

[1] محاضرة 12 كانون الثاني – يناير من عام 1983 .

للسلطان باسم معرفة لدولة النهضة كما في الإدانات النقدية للأنوار على طريقة فولتير أو في الخطاب الثوري للقرن التاسع عشر الخ...).

من أجل فهم ما كان بإمكان **الباريزيا** أن تعنيه في بلاد الأغريق الكلاسيكية، يبدأ فوكو بدراسة مفصلة لـــ "أيون أوريبيد" (Ion d'Euripide)[1]. ما نفهمه من هذا النص هو أن آثينا كانت قد أخذت حق **الباريزيا** عن أمٍ من سكان البلد الأصليين. ويأخذ فوكو من نص أوريبيد إلحاح إيون على إظهار أمومته الآثينية، وعلى أن هذه الأمومة هي فقط من يستطيع إعطاء الحق بالباريزيا. وبدون هذه **الباريزيا** كان إيون مرغماً على حكم أثينا بشكلٍ مستبد. يتم تفكر **الباريزيا** هنا إذاً بكونها القول الصريح لحاكمٍ يرفض تسهيلات الإستبداد وعنفه. إنها تردنا إلى ممارسة ناشطة للسلطة من قِبل رجلٍ مميز يستخدم القول الصريح.

أما النص العائد لبوليب (Polype) والذي جرى تحليله من قبل فوكو، فإنه يحاول إدراج الباريزيا السياسية المرتبطة هذه المرة بالديمقراطية الآثينية[2] ضمن مفهوم. يمكننا أن نحدد الديمقراطية بكونها حكم الشعب للشعب وأن نصفها بكونها دولة الحرية والقانون والمساواة أمام القانون. تجد الديمقراطية الآثينية جذرها في مبدأين: **الإيزيغوريا (Isègoria) والباريزيا (Parrhèsia)**. ما تعنيه **الإيزيغوريا** هو حرية الكلام. إنها الإمكانية المعطاة لكل مواطن حر

---

[1] محاضرات 19 و26 كانون الثاني – يناير لعام 1983.

[2] محاضرات 2 شباط- فبراير لعام 1983 .

من أثينا، سواءً كان حرفياً أم محارباً أم فلاحاً، في أن يقف داخل الجمعية لإبداء رأيه. أما **الباريزيا** فإنها تردنا إلى استخدامٍ آخر للكلام هو أيضاً أساسي في الديمقراطية: تناول الكلام بشكلٍ شجاع من قبل رجلٍ مبرز من أجل أن يقدم للشعب خطاباً حقيقياً ودون مواربة. أخذ الكلام الذي يسجل به الناطق سموه وقدرته على أن يمارس على الآخرين تأثيراً بالتفوق بقدر ما يجد هذا الكلام نفسه منظماً على الحقيقة. سيتم البحث عن أمثلة من **الباريزيا** لجهة خطب بيريكليس (Périclès) الكبرى المنقولة من قبل توسيديد (Thucydide). إذ ذاك تحدد **الباريزيا** بكونها قول الحق الديمقراطي الذي يبرز السمو والشجاعة. تشكل هذه الإمكانية لخطابٍ سياسي لا يرضى بالتواطؤ أحد أسس الديمقراطية الإغريقية.

إلا أن هذه الإمكانية هي دائماً إمكانية مهددة. ما يلاحظه فوكو بالفعل هو العدوى التدريجية **لباريزيا سيئة** يتم شجبها من قبلٍ إيزوقراط. بعد بيريكليس أصبحت **الباريزيا** كلاماً منظماً ليس تبعاً للحقيقة وإنما تبعاً لرغبة الرعاع. لم تعد لتمثل شجاعة الحقيقة وإنما الرغبة بالنجاح، كما لم تعد لتبرز أخيراً سمو الرجل النادر والمستعد لحكم الآخرين وإنما إرادة القوة عند القادم الأول. إنها خيانة الديمقراطية وحيث يصبح كل خطابٍ سياسي مديحاً مثيراً للقرف.

وفي وقت أقرب لن يعود بإمكان **الباريزيا** أن تصوغ لنفسها ألإشكالية المتمثلة بكونها العلاقة بين الرجل المدفوع لأن يمارس التأثير لصالح شعورٍ بالتفوق، والآخرين. ويبدو أنها اتجهت في الديمقراطية الآثينية المتأخرة إلى نقيضها. لم يعد الخطاب السياسي ليترجم سوى

الجبن والرغبة الحقيرة في الإرضاء والكذب. يأخذ أفلاطون الوسائل التي تعيد طرح إشكالية **الباريزيا** عبر نزعها عن الوسط الديمقراطي الذي ترعرعت فيه[1]. وسوف تعود **الباريزيا** للظهور في اطار علاقة خاصة بين فيلسوف ومستبد (نذكر المشهد مع دنيز صقليا). إلا أنه يمكن وبشكلٍ أوسع فهم كل الموضوعات الكبرى في الفلسفة السياسية عند أفلاطون بكونها وبعد فشل **الباريزيا** الديمقراطية، محاولةً لإعادة التفكير مجدداً بالعلاقات بين الحقيقة والسياسة. ما يلاحظه أفلاطون في كتاب "**الجمهورية**" (الكتاب الثامن) هو أن الروح والمدينة محكومان بالإلتباس لكونهما غير مرتبطين بفهرس الحقيقة. لم يعد بإمكان **الباريزيا** (حرية القول) أن تبرز إذ ذاك إلا في صيغتها الديماغوجية. وفي كتاب "**الشرائع**" (الكتاب الثالث) يأتي أفلاطون على ذكر حُكم سيروس (Cyrus) (مملكة الفرس): يضمن السلطان نفسه من محيطه من خلال منحه حرية القول التامة (**الباريزيا**) التي تظهر إذ ذاك كضمانة لاشتغالٍ جيد لأمبراطورية أوتوقراطية أو كمبدأ للإنسجام. أصبحت **الباريزيا** عملاً محض فلسفي يمارس على الأرواح في إطارٍ أوتوقراطي.

ما يطرحه خلق الإشكالية الجديدة **للباريزيا** وبشكلٍ أوسع، بالنسبة لأفلاطون، هو علاقة الفلسفة بالسياسة[2]. وما تفرضه هذه الدراسة على فوكو هو العودة إلى قراءة "**الرسائل**" عند أفلاطون.

---

[1] محاضرة 9 شباط- فبراير لعام 1983.

[2] محاضرات شباط- فبراير وآذار – مارس لعام 1983.

سوف يركز انتباهه بشكلٍ خاص على الرسالة السابعة. يروي أفلاطون فيها مرحلة صقلية وما الذي قاده إلى تتبع ديون (Dion) إلى قصر دنيز الفتى (Denys le Jeune). يقبل أفلاطون بالذهاب إلى قرب وريث المستبد: لأنه توجد هنا وضعية ملائمة (Kairos) لم تعد متواجدة في أثينا التي كانت قد قتلت سقراط بدافع الصداقة لديون (Dion) أيضاً. إنما يجد أفلاطون هنا وبشكلٍ خاص، الفرصة بألا يبقى على مستوى **الخطابات**. فالمشكلة المطروحة هي علاقة **حقيقي** الفلسفة. فهل يُستنــزف فعلاً ما تنقله الفلسفة من قول الحق وما هو صدقي في تشكل الخطاب وفي صوغ ما هو عقلي (Logoi)؟ أفلم يعد يقترح أفلاطون في رسالته السابعة، البحث عن حقيقة ما هو صدقي في الفلسفة من خلال التوجه الشجاع نحو السلطة؟ لكن ما يفرضه ذلك أيضاً هو أن تجد الفلسفة محاوريها الجيدين وأن تعترف بهم. كل هذا العمل من الإستماع والتحقق من الإستماع، يحدد مدى ممارسات الذات وحيث تجد الفلسفة حقيقتها. أو بشكلٍ أدق إذا بدا دنيز الفتى (Denys le Jeune) غير قادرٍ على بلوغ البعد الفلسفي فإنما يعود ذلك لكونه قد بدأ يريد **كتابة** وسيط في الفلسفة، كما لو أن ما ينبغي لو أردنا أن نكون فلاسفة هو أن نعرف أن نجري اصطفافاً لمضامين المعرفة[1].

[1] ما يلاحظه فوكو إذ ذاك هو أنه لا يستطيع قبول أمثولة ج. داريدا J.Derrida ، أي أن أفلاطون لا يعتبر رفض الكتابة مرتبطاً بتقييم اللوغوس Logos وإنما مرتبطاً - وخلافاً لذلك - بفرضية معممة وغير مؤكدة بكونه لا يستنفذ الحقيقي في الفلسفة (ومن المرجح أن يندمج هذا الحقيقي بممارسة الذات على الذات وبتمفصل حكم الذات وحكم الآخرين).

2. الوقاحة أو الحقيقة كفضيحة

يعلن فوكو بأنه سوف يحاول هذه المرة تحديد **الباريزيا** في بعدها الأطيقي وليس في بعدها السياسي. يشكل سقراط نقطة انطلاقه. لقد تم تفحص **الباريزيا** السقراطية وبشكلٍ أساسي في دائرة الموت (Apologie; Criton; Phédon) وفي حوارٍ للشبيبة (le Lachès)[2].

ينكب فوكو على برهنة كيف يحاول سقراط إرساء قول – الحق البحث فلسفي والذي لا يمكن اختزاله **بالباريزيا** السياسية. ما يقتضيه الأمرهو البحث عن صدقية تضع نصب أعينها اهتمام الآخرين بذواقم. إنه اختبار الأرواح الذي يمارس نفسه، مع المجازفة بوجوده الخاص ومع وقوفه بعيداً عن كل منبرٍ سياسي. ما ينبغي في مهمة اهتمام الآخرين بذواقم هو أن تُشرعن بطريقة وجود تكون منسجمة مع قيم شجاعة الروح وصلابتها.

هذا التمفصل بين طريقة الحياة وممارسة قول الحق هو ما يشكل إذاً بالنسبة لفوكو وبشكلٍ دقيق قلب فلسفة الوقاحة في سياق **الباريزيا** السقراطية. الوقاحة هي حركة فلسفية، مضمونها العقيدي على ما يبدو هو في حده الأدنى. لا وجود لفلسفة وقحة موسعة في جسم من المقترحات المشكلة[2]. تعتبر الوقاحة بالنسبة لفوكو بشكلٍ

---

[1] محاضرات شباط- فبراير لعام 1984 .

[2] المقصود بالقضية أو الـ proposition بالمعنى الواسع والحقيقي المنطوق اللفظي الذي يحتمل الصحة والبطلان. مصدر هذا التعريف هو أرسطو الذي يدل على هذه السمة بكلمة apophantique. ويمكن تعريف القضية أيضاً بوصفها منطوق حكم jugement محتمل على الأقل. عن **مجموعة لالاند الفلسفية**، المجلد الثاني، تعريب د.خليل أحمد خليل وإشراف الأستاذ أحمد عويدات، منشورات عويدات. المعرب.

خاص ممارسةً لحرية الكلام العام وأسلوباً للوجود الخاص. لقد احتفظ لنا التراث بذكرى ديوجين (Diogène) الذي كان يعيش في برميله ممارساً عادته السرية بشكلٍ علني وموبلاً الجمهور بمزاحه الساخر واللاذع ومستقبلاً ملك الملوك، أي الأسكندر، الذي يأتي لزيارته، واصفاً إياه بكونه إبناً غيرٍ شرعي. يتسم الفيلسوف الوقح أولاً بطريقة وجود مضنية، تائهةً وحيوانية تقريباً: إنه متسخ وفقير. يعلن خطابات فظةً وإستفزازية ويعامل المارة من الجمهور بشكلٍ رديء من خلال الشتائم العنيفة. إنما في هذا التقديم ما يترك أيضاً وبشكلٍ نسبي أسلوب الوجود وقول- الحق في وضعٍ خارجي كما لو أن ما يميز مذهب الوقاحة هما عنصران مميزان ومنفصلان. يعتبر فوكو وبشكلٍ أدق أن الوقح هو من يشكل من جسده الخاص به ومن حياته، مسارح للحقيقة[1]. إنه من يجعل من حياته شاهداً حياً ومفارقاً عن الحقيقة. سيتواجد مثلٍ هذا الموقف الوقح من إنطواء الوجود النظامي على الحقيقة، سواءً في مذهب الزهد المسيحي أم في النضالية السياسية أم في المطلب الفني (مما لا شك فيه بأن الفن المعاصر هو الحاضنة الراهنة للوقاحة). يعتبر فوكو أن الوقاحة هي من يستنبط "الحياة الحقيقية". إنها من يظهر الحقيقة إلى الوجود ومن هنا فإنها تجعلها غير مقبولة. وعلى ما يبدو فإن الحقيقي هو ما ليس مضمراً: فالوقح هو من يقوم بكل شيء بشكلٍ علني (من مثل الأكل وممارسة الجنس الخ...). والحقيقي هو أيضاً ما ليس بمزيج: فالوقح هو من يمارس حياته بشكلٍ عارٍ كلياً. إنه يميل إلى العراء التام حتى

---

[1] محاضرات آذار- مارس لعام 1984.

ولو جعله ذلك قبيحاً وبائساً. الحقيقي هو المستقيم. والوقح هو من لا يأخذ دليلاً له سوى الطبيعة. إنه يتصرف بشكلٍ عام كالحيوان. أخيراً الحقيقي هو السيّد: والوقح هو من يعلن عن نفسه بكونه الملك الوحيد على الأرض. هكذا نرى جيداً ما تعنيه العملية الوقحة: هي أن نجعل من الحقيقة فضيحةً دائمة. هذه النضالية المتطرفة للحقيقة هي ما يحدد، بالنسبة لفوكو، مؤسسة الفلسفة نفسها. الفيلسوف هو من يعرض حياته كشهادة فاضحة عن الحقيقة. ولا يتم ذلك برغبة مجّانية للإستفزاز، وإنما بغاية إحداث القلق في وعي من يفكرون بممارسة حياة جيدة ومستقيمة.

مع ذلك لا ينغلق هكذا تاريخٍ **للباريزيا** على هذا الشكل المزجر. ما يحاوله فوكو أيضاً هو رسم الخطوط الكبرى لتطور **الباريزيا** داخل المسيحية[1]. إنه يبين كيف أنها ستدل قريباً على علاقة تامة بالله قبل أن يتم شجبها بكونها سمة من سمات العجرفة التي لا تطاق. إنما من الممكن أن يكون فوكو – وبكونه قد حدد الوقح الإغريقي بمثابة الحارس العالمي، أو بمثابة هذا الموظف للإنسانية الأطيقية – قد حاول وعن بعد، أي قبل موته ببضعة أشهر، تحديد هذه المهمة التي كان قد أحياها منذ زمن طويل.

الوقح هو **كلب الحقيقة** ليس لأنه يحميها كحارس وإنما لأنه ينبح بكلمات حقيقية ولأنه يعضّ من خلال هذه الكلمات، ولأنه يعتدي على النّاس من خلال الحقيقة.

---

[1] المحاضرة الأخيرة لعام 1984.

الإستنتاج

في العمق لم يكف فوكو عن سرد التواريخ: تاريخ الجنون المستبعد، وتاريخ استقبال الموت، وتاريخ أنظمة الفكر، وتاريخ السجن والحروب، وتاريخ الإعتراف والذوات (sujets) وتاريخ اللذات والجسد والرغبات الخ... وقد كان يؤكد هو نفسه وبدون سخرية: "لم أكتب أبداً سوى الأوهام". ما حاولنا القيام به هنا هو فقط نقل هذه الخلايا السردية بأكبر قدرٍ ممكن من الأمانة، وفهم كيفية تمفصل المفاهيم عليها. ولكن هل ستكون الفلسفة بذلك، ولكونها قد أهملت الأنظمة التنظيرية الكبرى، قد اختُزِلَت بتأليف الحكايات الصغيرة والأسطورية إلى حد ما- والتي كانت قد حررت بشكلٍ مستعجل من خلال امتصاصها من مادة تاريخية لم تتم السيطرة عليها أحياناً إلا بشكلٍ رديء - وبربطها بمفاهيم مطلوبة لحاجات القضية؟

إلا أن ما كان يرمي إليه فوكو من خلال هذا العمل من تشكل الأوهام، هو القيام بمهمته كمثقف "مميز"[1] وبشكلٍ جيد. يمكننا أن نذكر من خلال بعض الشعارات بما كان يقصده فوكو بالمهمة **الحديثة** للتفلسف: إنها شجب علاقات السلطة الخفية وإثارة المقاومات وإتاحة التعبير للأصوات، التي غالباً ما تكون مخنوقة، وإنتاج المعارف الحقيقية التي بإمكانها أن تتصدى لكيفيات إدارة

---

[1] حول المثقف المميز (spécifique) في تعارضه مع المثقف العالمي يراجع **"أقوال وكتابات"** الجزء الثالث، الصفحات 109 — 114 .

الحكم المسيطرة، وتوفير الفرص لإبداع ذاتيات جديدة، وتحدي حرياتنا وإمكانياتنا على العمل، وإبراز تاريخانية أنظمة معارفنا وأنظمة السلطة، وخلق الذاتية والبرهنة على أن لا شيء مقدّر علينا، وفي النهاية **ضرورة تغيير حيواتنا**. لقد حاول فوكو أن ينجز هذه المهمة من خلال سرده للتواريخ[1]. التواريخ التي تنطق بما كنا عليه وبما نستطيع ألا نكونه. إنه يضع نفسه بذلك كصدى للإستفزازات النيتشوية.

لقد علمنا نيتشه غياب **الأصل**، وانطلاقاً من ذلك غياب كل أساس يمكنه أن يفرض على وعينا المتفلسف المهمة البطولية المتمثلة في إعادة إيجاد الحقائق الضائعة ورسم منحى العودة إلى وطنٍ أولي، وطن هوياتنا المضمرة والمعاني الصافية ورد كون (Être) البدايات التي لم يلحق الأذى بأشكالها إلى ما كان عليه. ما يتسارع إذ ذاك، وفي هذا الغياب المعلن للأصل، هو اختراع المستقبل. مما لا شك فيه بأنه كان من أوائل من فهم ذلك، إلا أنه سرعان ما حاول إعادة بناء أونتولوجيا على مقياس هذا الغياب. أما فوكو فقد تصرف بشكلٍ آخر. فتعدد الأوهام هو الذي أخذ مداه في غياب الأصل. لم يعد بإمكان فلسفة بلا أصل أو أساس أن تدعي بوحدة تحرير المعاني النهائية. إلا أن ما بإمكانها هو بناء الحكايات التي سوف تسمح لنا بأن نخترع أنفسنا وليس بأن نجد أنفسنا.

لقد أمنت الأنظمة الميتافيزيقية مكاناً للأوهام السياسية.

---

[1] لقد ربط فوكو من خلال حركة نقدية واحدة المعاني الثلاث للتاريخ: كحكاية، وكمجال للمعرفة وكسجلٍ للأعمال.

الفهرس

2008/1/773

ميشال فوكو

تتمثل مهمة الفيلسوف، بنظر ميشال فوكو، في شجب علاقات السلطة الخفية وإثارة المقاومات وإتاحة الفرصة للأصوات المخنوقة بالتعبير عن ذاتها وإنتاج المعارف الحقيقية التي بإمكانها أن تتصدى لكيفيات إدارات الحكم وتوفير الفرص لإبداع ذاتيات جديدة وتحدي حرياتنا وإمكانياتنا على العمل وإبراز تاريخانية أنظمة معارفنا وأنظمة السلطة وخلق الذاتية والبرهنة بألا شيء مقدر علينا وفي النهاية تغيير حيواتنا.

وانطلاقاً من تحليل لمؤلفاته يبين لنا هذا المؤلف كيف تتم صياغة فلسفة فوكو من خلال الحكايات - من تاريخ الجنون المستبعد، مروراً باستقبال الموت وأنظمة الفكر والسجون والحروب وحتى الإعتراف واللذات - التي تتيح لنا وإن لم تعد تبحث عن المعاني القصوى بأن نعيد اكتشاف ذواتنا من جديد.

البيليوغرافيا، مواضيع عامة
الفلسفة، علم النفس
الدين وعلم اللاهوت
القانون والعلوم الاجتماعية والعلوم التربوية
العلوم الطبيعية والدقيقة/ التطبيقية
الفنون، والألعاب والرياضة
الأدب
التاريخ والجغرافيا وكتب السيرة

ISBN 978-9953-463-68-1
160 صفحة





MAJD / EUP